کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب حاشیه بر حاشیه قدیم بر تجرید عربی

مصنف / مؤلف ملا میرزا جان

خطی / چاپی نستعلیق ۲۰ سطری

سال طبع یا تحریر — عدد اوراق ۲۴۹

جزء کتب حکمت خطی شماره ۹۴

شماره عمومی .... شماره قبض ....

واقف نادرشاه تاریخ وقف ۱۱۴۵

طول ۱۸ عرض ۱۲ سانتیمتر قفسه

اوراق

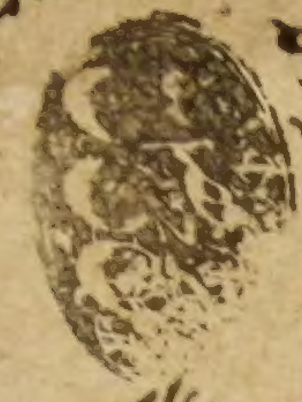
حاشیه ملا میرزا جان

المحشی

اقا ربیع

~~۱۲۱~~

۱۸۱
حکمة و کلام



[illegible]

حسب الله

حاشیه ملا میرزا جان [illegible] ۱۱۰۵ [illegible]

حاشیه ملا میرزا جان بر قدیم [illegible]
در علم منطق [illegible]
۱۷

۹۳





بتاریخ ۱۸ شهر ذیقعده الحرام ۱۲۶۶

بتاریخ ۱۴ شهر محرم الحرام سنه ۱۲۵۰

[illegible]

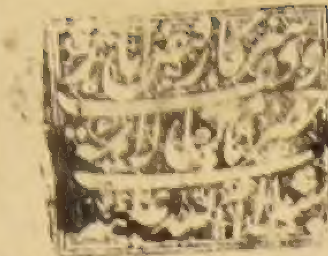




اوراق
۲۴۹

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال المصنف رحمه الله تعالى اما العبد حمد اوجب الوجه على نعمائه لا يبعد ان يتوقف ترك الموصوف هيهنا ايما لطيف الى ان شيئا من صفاته تعالى عين ذاته ففيه نوع من براعة الاستهلال وايضا لا يمكن تصور ذاته تعالى بذاته وانما يصير معقولا لنا بالصفات وهي خص صفاته تعالى فكان اثبات ذاته عبارة عن اثبات فرد لهذا المفهوم و توحيده عبارة عن توحيد فرد هذا المفهوم واجرا باقي صفاته تعالى انما هو على المتصور بهذا العنوان والمصنف بهذا الوصف فكانه صارت هذه الصفة بمنزلة ذاته وحقيقته فكان ذكرها بمنزلة ذكر الذات حتى كانه لو ذكر الموصوف مع تلك الصفة فكانما ذكر الموصوف مرتين ولزم التكرار فلهذا لم يذكر الموصوف مع الصفة واختار هذه الصفة من الصفات واما عدم الاكتفا بالذات فلان الحمد متعارف بالصفات وعلى الصفات فان قلت فعل التفضيل هيهنا لا يبعد ان يحمل اسم التفضيل هيهنا على معنى الزيادة مطلقا ويجعل الموصوف مفردا مضافا لا للمتعدد كما اشار اليه السيد قدس سره ولعله قدس سره انما خص اسم التفضيل بالحمل على المعنى الاول حيث صرح بكون المفضل من جنس المضاف اليه فانه مشعر بحمله على المعنى الثاني ولان هذا القيد غير معتبر في المعنى الثاني فلو كان مراده المعنى الثاني لكان ذكره لغوا في الكلام لكثرته وشيوعه ولم يقدر الموصوف متعددا كما فعله الشارح ليمكن حمله على المعنى الثاني وليوافق ظاهر لفظ الصفة وليكون اخف واخصر واعلم ان كلمة من للاستغراق والاستغراق قد يكون بمعنى كل واحد واحد وهو الاكثر وقد يكون بمعنى المجموع فعلى الاول يكون التناول من قبيل تناول الكلي لجزئياته وعلى الثاني من قبيل



تناول الكل لاجزائه والاول اولى لدلالته على استحقاق كل واحد واحد بالصلوة دون الثاني بهذا لكن جريان الاستعمال الثاني في كلمة من مما لا يساعده الاستقراء ثم ما ذكره من حيث قال بل يتناول متعددا بيان لعنوان الموصوف ومفهومه لا بيان لما هو محكوم عليه بالصلوة عليهم فلا يرد على الوجه الاول انه يكون الصلوة متعلقا بذلك المفهوم الكلي والعلم حيث قال بل ما يتناول متعددا ولم يقل بل متعددا للتنبيه على ان الموصوف مفرد متناول للمتعدد على ما مر وقوله اشرف الصنف من مجموعه بزيادة الكرم تعيين لذلك الامر المتناول من حيث انه متناول اذ المراد من الصنف كل واحد واحد ممن اتصف ا وبيان للمتعدد المتناول لا يقال كل حكم ثابت للافراد فهو ثابت للمفهوم لا بشرط شيء اذ لا كلام في صدقه وصحته انما الكلام في جعل الصلوة متعلقا بالمفهوم غير متعارف قوله رحمه الله مراده بالزيادة في الجملة اعلم ان مقصود السيد من جعل الموصوف امرا متناولا للمتعدد دفع سؤال ربما يورد هيهنا وهو ان بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا يختص استحقاق الصلوة بواحد معين على ما هو مقتضى لفظ المفرد والتحقيق لغة لترجيح المصنفين فاجاب بجعل الموصوف امرا متناولا للمتعدد ثم لما استشعر انه يلزم ح تفضيل المفضول وهو مستلزم لتفضيل الشيء على نفسه حمل اسم التفضيل على معنى الزيادة بوجه ما فقيد في الجملة في كلامه قدس سره متعلق بالكرم وبيان لتعميمه وذلك المعنى الى حمل على هذا التعميم ليس مبنيا على كما ظنه الشارح على ما هو الظاهر من كلامه اي القدر المشترك بين الزيادة على ما عداه المضاف اليه وبعضها فقط بل هو جار في المعنيين الحاصلين بالاضافة اي مع قطع النظر عن خصوصية الاضافة كما صرح به وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه او الزيادة في اصل الفعل وطبيعته فعسى ان لا يتحقق في احد او يتحقق في فرد فلا يتناول المتعدد وانما اقتصر على الاول لان محذوره اظهر واشهر والفرق بين

الوجوه الثلثة للزيادة يظهر فيما اذا فرض ان زيدا اطب من عمرو واعلم منه في باقي العلوم فانه
يصدق على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في الجملة دون الزيادة من جميع الوجوه ودون
الزيادة في اصل الفعل ويصدق على عمرو انه اعلم منه بمعنى الزيادة في الجملة وفي اصل
الفعل ايضا دون الزيادة من جميع الوجوه ثم اذا فرض ان عمرا اعلم منه في الطب
ايضا يصدق الزيادة من جميع الوجوه واذا فرض ان زيدا يعرف الطب والفقه
وعمرو لا يعرف الا الفقه وكان معرفته للفقه مساوية لمعرفة زيد صدق ان زيدا
اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في اصل الفعل دون الزيادة في قسم منه فبين الزيادة في اصل
الفعل والزيادة في قسم منه عموم من وجه وينبغي حمل الزيادة بوجه ما في كلامه رحمه الله على
المعنى الاعم من الوجوه الثلثة لا ما يختص بالزيادة في قسم من الفعل اما اولا فلمقتضى
ظاهر اللفظ اذ الزيادة بوجه ما يصدق على كل ما يصدق عليه واحد من الزيادات الثلثة
واما ثانيا فلان في الصورة المفروضة آنفا لا شك انه يصدق ان زيدا اعلم من عمرو ولا
يصدق انه زايد عليه في قسم من العلم لان الزيادة في قسم من العلم يقتضي تحقق هذا القسم
في عمرو واقل مما تحقق فيه وليس كذلك في هذا التصوير والسيد في الحاشية حملها على
الزيادة في قسم الفعل واعترض رحمه الله عليه وهذا الحمل بل بنى الكلام في الجواب على
اعتبار ان الحدث المأخوذ في المشتقات بمعنى الفرد المنتشر وصرح بان الزيادة المعتبرة
في صيغة التفضيل هو الزيادة في فرد من افراد المصدر وينبغي حمل كلامه على ان هذا انما
منه مع السيد رحمه الله كلامه في الجواب على ما فهمه وان كان فاسدا عنده على سبيل التنزل
الاستظهار ولهذا رجع عنه في بعض المراتب الى اعتبار ان الحدث المعتبر في صيغة التفضيل
بمعنى اصل الفعل وطبيعته من حيث هي لكنه يرى ان الزيادة في فرد من الفعل تستلزم
الزيادة فيها بل انها عينها كما سيشير اليه مع زيادة تقرير اما السيد فيمكن حمل كلامه على ما ذكره

الزيادة في قسم الفعل هو منع الزيادة بوجه ما ليس مبنيا على عدم الفرق بين الزيادة بوجه
ما والزيادة في قسم الفعل بل هو لبيان ان المصداق للزيادة بوجه ما هاهنا لان صدقها في
ضمن احدى الزيادتين الاخريين لما اشتمل على المحذور المدفوع عنه فلم يبق لها مورد صدقها
الا هذا المورد فتذكر ولا يبعد ان يقال في توجيه في الجملة انه بعد جعل الموصوف متعددا وحمل
اسم التفضيل على معنى الزيادة بوجه ما حتى يصح ربما توهم ان المراد من الكرم الكرم الحقيقي
ولا يتناول ما هو المعتبر في العرف [والعادة] ولا يتحقق الزيادة في قسم الكرم لكل واحد غير معلوم بل
معلوم انه لا يمكن ازال ذلك التوهم بتعميم الكرم وجعله متناولا لما هو معتبر عرفا وعادة ايضا
ولا يبعد ان يقال انه قدس سره قصد بايراد لفظة في الجملة تعميم الكرم بحيث يتناول اصل
الفعل وما هو قسم منه ويتناول الحقيقي والاعتباري حتى يندفع كلا السؤالين الناشئين
من جعل الموصوف متعدد الافاضل في الحاشية لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات
في قوة النكرة واعلم انهم اختلفوا في ان اسماء الاجناس هل هي موضوعة للماهية من حيث هي او
للماهية المقيدة بالوحدة المطلقة اعني الفرد المنتشر واختار السيد قدس سره الاول مع ان الثاني
لما ذهب اليه اكثر المحققين وزيف القول بانها موضوعة للفرد المنتشر فلا يحسن توجيه كلامه
بما ذكره رحمه الله والقول بان لفظ الكرم وقعت في عبارة المص ولعله ذهب الى انها
موضوعة للفرد المنتشر بعيد عن الصواب وظاهره انه لم ينقل عن المص شيء في هذا المقام
فينبغي ان يوجه كلامه حمله على ما هو الحق عنده وهاهنا كلام آخر وهو ان صاحب المفتاح قد
صرح في بحث تعريف اللام ان الاجماع وقع على ان المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة من
حيث هي فنقول ان الخلاف فيما عدا المصادر الغير المنونة فالقول بان المصدر المعتبر في المشتق
بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه الاجماع والاصوب ان يقال بعد جعل المصدر المذكور في
الاكرم بمعنى طبيعة الكرم من حيث هي انه اذا اتصف قسم ما من الكرم بالزيادة اتصف

الطبيعة بالنسبة الى شيء بالزيادة تماما او لا فلان اتصاف فرد من الصيغة مستلزم لاتصاف تلك
الشيء بها بل اتصافه بها عين اتصاف ذلك الشيء بها على ما يجيء في كلامه رحمه الله واما ثانيا
فلانا اذا قلنا زيد زائد على عمرو في الطب والطب علم صدق ان زيدا زائد على عمرو في بعض العلم
وقد حقق رحمه الله في تعليقاته على المحاكمات ان مثل هذا القياس مع هو ان يكون متعلق
محمول الصغرى صار موضوعا في الكبرى قياس صحيح الانتاج بالضرورة بلا ملاحظة ارجاعه
ما يكرر فيه ما هو نفس محمول الصغرى مثلا اذا قلنا زيد ابن عمرو وعمرو كاتب انتج ان زيدا
ابن كاتب بالضرورة ويكفي ذلك منعه بانا وان سلمنا انه يصدق اتصاف الطبيعة بالزيادة حين
اتصاف فرد ما بها لكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي لا الزيادة
الثابتة من قبل فرد ما وهذا فيه بحث لان المصحح به منهم ليس سوى كون افعل موضوعا للزيادة
في مدلول مصدره واما ان هذه الزيادة هي الزيادة المخصوصة فلا يكون مصرحا به ولا يلزم
من كلامهم ومن يدعيه فعليه البيان وبهذا ظهر ان السيد قدس سره في مقام التوجيه وكان ما نقل
مستبعد لكن تعاكسان يقول اذا اطلق علم ولم يذكر معه شيء آخر تبادر منه الى الفهم الزيادة
في اصل الفعل من حيث هو والتبادر من اقوى امارات الحقيقة وقد اختار الاستاد على
التنزل ان صيغة التفضيل موضوعة للزيادة في طبيعة الفعل بناء على ان المصدر المعتبر في
المشتقات بمعنى الطبيعة وتقتضي لا ثبات ان الزيادة في قسم الفعل مستلزم للزيادة في
طبيعته بما ذكرنا وقررنا او لا من الوجهين واجاب عنه السيد بوجهين حاصل الاول انه
اذا سلم ان معنى الزيادة في اصل الفعل ومعلوم ان الزيادة في قسم منه غيرها فاذا استعمل
فيها كان مجازا وجوابه ان ما ذكره بيان المصداق معناها لا نفس مفهومه وحاصل الثاني
منع كون اتصاف الفرد بصفة مستلزما لاتصاف الطبيعة بها مستندا بانه يصدق على زيد انه
غير عمرو ولا يصدق على الانسان ذلك وجوابه ظاهر فلا يرد الاعتراض اذ لا تجوز في المجاز

لا يبعد

وان لا يلزم
لا يبعد ان يقال لا تجوز اذا احتاج توجيه الكلام الى ارتكابه واما اذا كان الكلام صحيحا
بلا تمحل ارتكابه فارتكاب المجاز في قوة الخطا عندهم والوجه ان اسم التفضيل المضاف
اذا قصد به الزيادة على ما عداه من المضاف اليه وكان الموصوف متعددا فالمقصود الزيادة
على جميع ما عدا المجموع لا على ما عدا كل واحد واحد حتى يلزم تفضيل المفضول فاندفع المحذور
مع حمل اسم التفضيل على حقيقته وهو الزيادة في اصل الفعل فمن ارتكب المجاز لدفع هذا
المحذور فقد غفل عن قاعدة استعمالهم في اسم التفضيل المضاف اذا قصد به الزيادة
على جميع ما عداه من المضاف اليه وكان الموصوف متعددا وتوهم انه يجب الزيادة على
كل واحد واحد وقد عرفت فساده   فلا وجه لما يراد عليه لا يبعد ان يقال ان اسم التفضيل
المضاف بمعنى الزيادة في اصل الفعل على جميع ما عداه مما اضيف اليه او بمعنى الزيادة في
اصل الفعل على جميع ما عداه مطلقا ولم يرد بمعنى الزيادة في قسم منه فكان هذا معنى ثالثا
فان قلت لما لم يكن للاضافة مدخل في ثبوت هذا المعنى لا يحسن ان يقال انه معنى ثالث للاضافة
اذ المتبادر من كونه معنى ثالثا ان الاضافة لها مدخل فيه والظاهر ان مراده رحمه الله بها
قلت لما جعل السيد بها تغير الافعل التفضيل وكان يحتمل ان يكون للاضافة مدخل في هذا
حكم الشارح بانه معنى ثالث للاضافة على سبيل الاحتمال والتجويز فكانه قال هذا المعنى معنى ثالث
للاضافة ان جعلت الاضافة دخيلا فيه او معنى ثانيا للصيغة ان لم يكن لها مدخل على ان الشارح
لم يحكم بانه معنى ثالث بل هذا وقع في كلام الموجه ولعل الشارح لم يرض به بل كان حاصل كلامه
على هذا التوجيه ان هذا اسم التفضيل المضاف ولا شيء من اسم التفضيل المضاف بمعنى
الزيادة في الجملة فهذا البعض لا يجيء بهذا المعنى الا ان يقول رحمه الله ليس ايراده
الا على الموجه   وهم لذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم منه
في الطب اجيب عنه بان اعلم في الطب بمعنى الاطب فهو بمعنى الزيادة في اصل الفعل

المفضل فيه

اصل الفعل ههنا هو علم الطب لا طبيعة العلم المطلق ولا فرق بين الاعلم في الطب وبين
الاطب الا بالتفصيل والاجمال ثم قيل اذا اصدق على زيد انه اعلم في الطب فلا بد ان
يصدق عليه الاعلم والا لزم صدق المقيد بدون المطلق ورد بان الاعلم ليس مطلقا بالنسبة
الى الاعلم في الطب وذلك لان معنى الاعلم الزيادة في اصل العلم وطبيعته ومعنى الاعلم في
الطب الزيادة في علم الطب ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول والسر في ذلك
ان الزيادة في الاعلم متعلق بطبيعة العلم وفي الاعلم في الطب انما يتعلق بعلم الطب وهكذا هذا م
يتحقق في جواب المغالطة التي يثبت بها حمارية زيد مثلا بان يقال لولم يكن زيد حمارا لصدق
انه لا حمار فصدق انه لا حيوان ناهق فصدق انه لا حيوان لان مدلول كلمة لا في لا حيوان
ناهق متعلق بالمجموع وفي لا حيوان متعلق بالحيوان فقط والحاصل ان الزيادة التي
هي جزء مفهوم اعلم في الطب ليس هو الزيادة التي هي جزء مفهوم الاعلم لان الاولى متعلقة
بطبيعة علم الطب والثانية متعلقة بطبيعة العلم من حيث هو هو اورد انه لا شك ان
اعلم في قولنا اعلم في الطب ليس بمهمل فيكون مستعملا في معنى وليس هذا المعنى هو الزيادة
في اصل الفعل وهو ظ ولا الزيادة في علم الطب لان الزيادة في علم الطب ليس مدلولا
للفظ اعلم فيكون مستعملا بمعنى الزيادة في قسم الفعل ويمكن الجواب بان الاعلم ههنا مستعمل
مجازا في الزيادة في قسم من الفعل ونظيره ما صرح به ائمة الاصول من ان العام المخصص ليس
كان مستعملا مجازا في الخاص او انه مستعمل بمعنى الازيد على طريق التجريد كما اشير اليه
ثم قيل اذا سمع اعلم في الطب فبعد سماع اعلم قبل سماع في الطب لا شك انه يفهم منه معنى
ليس الا الزيادة في قسم الفعل ورد بانه ان سمع في الطب قبل الحمل على المعنى اي قبل حمله على
على المعنى فلا حكم والا فمقبول فهم اولا الزيادة في اصل العلم ثم رجع عنه وحمله على الزيادة
في علم الطب اذ الالفاظ اذا استعمل مع القرائن في المعاني المجازية فقبل الاطلاع

على القرائن يحمل على المعاني الحقيقية وبعده يحمل على المعاني المجازية المقصودة هذا
انما قيل هذا اختلاف الظاهر في اكثر النسخ ليس التصريح باسم الله تعالى وباسم النبي
فالمناسب ايضا عدم التصريح بالاسم ههنا تنبيها على قوة اختصاص اكرم الاحباب عليه
السلم كما في القرينتين الاوليين ولا يبعد ان يقال ذكر الموصوف في الثالثة دون الاوليين
مما اتفق عليه اهل الاسلام وفي الثالثة مما اختلف فيه وايضا في ذكر الموصوف ههنا تنبيه
على افضلية عليه السلم بالنسبة الى ما عداه من الآل والاصحاب وفيه براعة الاستهلال
والحديث المنقول هو قوله عليه السلم من فضل مني ومن الى علي لم ينل شفاعتي فذرية
فقد جفاني وربما يناقش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرا المكتوب بصورة علي اسمه
عليه السلم وحمل الى على السببية وكان المعنى من فضل بيني وبين لما سبب عداوته وخصومته
بعلي فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من
المستبعد جدا ان يكون مجرد ايراد كلمة على بين النبي واله يلزم الحرمان من شفاعته عليه السلم
كيف والمحروم هو الكافر قال المص مشيرا الى ميز احوال من ضمير محجب فخر زرايه الانتقاد
اشارة الى المسائل البديهية المحتاجة الى التنبيه لان المسئلة قد يكون بديهية محتاجة
الى التنبيه على ما صرح به المص رحمه الله في التذكرة وتلك مسائل الاجتهاد والى المسائل
النظرية ويمكن ان يكون الاول اشارة الى المسائل الاتفاقية والثاني الى المسائل
الخلافية والاظهر ان يكون الاول اشارة الى المدعيات والثاني الى دلايلها على ان
يكون النكتة بمعنى الدليل وقوله حماقا في الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه نشر على ترتيب
اللف وصار الى حاصل اي اثبات المدعي الى ما قادني اليه الدليل ومن الدليل الى
ما قوى اعتمادي عليه ولما كان في وصف مؤلفه بانه اشارة الى ما ذكره نوع منه و
ايهام الى استقلاله فيه اعتذر عنه ودفع الوهم بقوله والله اسئل العصمة والسداد

الظاهر ان مراده المعاد الجسماني اذ لا يبعد ان يتوقف كون المبدأ ومن المعاد الجسماني
لا يبعد احتمال الحمل على المطلق الشامل للروحاني وهذا القائل لم يحكم بفساد كلام الشارح بل
حيث حكم بان ما ذكره اظهر ودل على ان ما ذكره الشارح ايضا في المقصود وفيه ما فيه ثم ما نسب الى هذا
القائل من انه استفاد من كلام الشارح ان العقل يستقل بجميع احوال المبدأ فهو بريء منه
بل مراده انه لما حصر الشارح المقصد الاقصى في علم الكلام في البحث عن احوال المبدأ والمعاد
وتصدى لبيان الاحتياج في علم الكلام الى البحث عن احوال النبي والامام واثبت
الاحتياج اليهما من جهة ان احوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل وكان بعض احوال
المبدأ ايضا مما لا يستقل باثباته العقل كان ينبغي ان يضم تلك الاحوال الى احوال المعاد
ويحكم على الجميع بعدم استقلال العقل فيها حتى يثبت الاحتياج اليهما من جهة كل المقصدين
ومادل على ان مقصوده ما ذكرنا لا ما فهمه رحمه الله انه لو كان مقصوده ما فهمه وهو انه
استفاد من كلام الشارح ان العقل يستقل بجميع احوال المبدأ كما استفاد ان العقل لا
يستقل بجميع احوال المعاد فكما غير السالبة الكلية الى الجزئية فكان ينبغي منه ان يغير
الموجبة الكلية الى الجزئية ويقول فلو قال في اكثر احوال المعاد مما لا يستقل وفي اكثر احوال
المبدأ مما يستقل لكان اظهر فلما لم يقل هكذا بل ذكر احوال المعاد وضم اليه بعض
احوال المبدأ وحكم على الجميع بعدم استقلال العقل فيها علم ان مراده ما ذكرنا فتأمل
والمناقشة ثانيا في الاظهرية في التعبيرين ليس بمعنى واحد فانها في الاول باعتبار دلالة
العبارة على المقصود وفي الثاني باعتبار ثبوت المدعى وليس مما ينبغي ان يقع بين المحصلين
ثم لا يخفى ان قول الشارح ومالا يستقل به العقل بعد حصر المقصد الاعلى في علم الكلام في البحث
عن احوال المبدأ والمعاد والحكم على جميع احوال المعاد وبانه مما لا يستقل باثباته العقل
ظاهر في ان المراد ما يستقل به العقل جميع احوال المبدأ حتى لا يلزم الاهمال في البيان

يوافق النظير ان في الحاشية فقط ايضا ما ذكره ظاهره انه عطف على قوله ان المعاد وهو دليل
آخر على انه لم يذهب الى المذهب الاول على وجه يدل على انه لم يذهب الى المذهب الثاني
على ما يشعر به كلمة اصلا اذ المراد منه عدم اثبات المعاد الروحاني لا مستقلا ولا في ضمن
المجموع على ما صرح به بقوله لا الروحاني بخصوصه ولا مجموعهما وقوله فعلم ان هذا مذهبه
اي في بحث المعاد احتراز عن بحث النفس هذا الكلام على السند الاخص وايضا
يرد عليه انه ان اريد بجواز عدم استقلال العقل ببعض احوال المعاد الروحاني احتمال
العقل وتجويزه فكان الكلام منافيا لمقابلة المنع وان حمل على الجواز الوقوعي كان
ممنوعا قوله ما لا يعرف الا بتوقيف الله تعالى لا يخفى ان المتبادر مما لا يعرف الا
بتوقيف الله ما يكون بطريق الوحي او ما يلتجئ اليه وهذا لا ينافي كون فيضان جميع
العلوم منه تعالى ولو نوقش في التبادر المذكور نقول قوله لعدم استقلال العقل تتمة
للتوقيف على التقديرين لا يلزم الانتقاض بسائر العلوم والمعارف بل لو لم يحمل تتمة
التوقيف لكان واردا على ما ذكره اذ لا يصح تعليل كون موقوفة الوجود مثلا لا يحصل الا بالافاضة
منه تعالى بعدم استقلال العقل بتلك المعرفة اذ لا يتوهم احد ان استقلال العقل بمعرفة ما معناه
ان لا مدخل للافاضة فيه كيف وقد اعترف هذا القائل بان اكثر احوال المعاد وبعض
احوال المبدأ مما لا يستقل باثباتها العقل وكذا الحيوة والعلم والقدرة الخ فان قلت
يجوز ان يكون اطلاق العالم على الجوهر بمعنى ما قام به العلم قياما حقيقيا وعلى الواجب بمعنى
العلم القائم بذاته كما اختاره رحمه الله في الوجود وجعل جميعها تابعا له فلا يكون اطلاقه
عليهما بمعنى واحد مشترك قلت العالم بمعنى ما قام به العلم اعم من ان يكون قياما حقيقيا او
على طريق قيام الشيء بنفسه معنى مشترك بين الجوهر والواجب ولهذا قالوا باشتراك الوجود
بين الواجب والممكن مع ان الواجب ما قام به الوجود قياما مجازيا والممكن ما قام به الوجود

فيا ما حقيقيا غاية الامر ان هذا المعنى ليس معنى حقيقيا للفظ العام ولا محذور فيه
في الالهية لا يخفى ان عدم شموله لجميع افراد الجوهر والعرض بينهما لما كان قوله بين
في قوة المنع وكان وظيفة الاثبات عدل عنه الى قوله لا يخفى الخ ويمكن توجيهه بان
يقال مراده انه لا يصح توجيه التعريف بما ذكروا الا لم يثبت ما ادعوه في هذا المقام ان
العلية من الاحوال المشتركة بين الثلثة ثم ههنا مناقشات لا بد من التنبيه عليها الاولى انه يجوز
ان يكون تلك الامور الغير المتناهية متعاقبة لا مجتمعة بان يكون العلية باعتبار
الاعداد واشار الى جوابها بقوله وهو ممتنع عند المتكلمين الثانية انه يجوز ان يكون
هناك امران كل واحد منهما علة للآخر ومعلول له من جهتين كما قالوا ان الهيولى و
الصورة والجواب ان احتياج امر من جهة الى آخر يرجع الى احتياج تلك الجهة حقيقة
ولا شك ان الجهة التي بها يتوقف غير التي بها يتوقف عليه فينتقل الكلام الى الجهة التي
يكون الموقوفية باعتبارها هنا جوهرا او عرضا الثالثة انه يجوز ان يكون هناك امران كل واحد
منهما علة للاخرى باعتبار احد الوجودين ومعلول باعتبار الوجود الآخر كالمعلول والعلة
الغائية الثالثة انا لا نسلم ان المعلول لا بد ان يكون جوهرا او عرضا ان اشترط فيهما
ان يكونا موجودين في الخارج على ما هو مذهبه في التقسيم الى الجوهر والعرض فيجوز ان المقسم هو
الموجود الخارجي وسلم ان لم يشترط ذلك يجوز ان يبقى ان المعلول امر اعتباري لا يستلزم فنقول
وح لم يلزم تحقق الامور الغير المتناهية في الخارج والجواب بانا نختار الاول
الممكن والمعلول اصطلاحا اعتبر فيه الوجود الخارجي فان الممكن ما يتساوى وجوده
وعدمه الخارجي لذاته والعلة ما يتوقف عليه وجود الشيء نعم يرد ههنا ان العلية
يجوز ان يكون بمعنى صلاحية الاستتباع لا الاستتباع وقد اختاره رحمه الله في توجيه قول
المقدم ان العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ولا شك ان صلاحية الاستتباع لا

بقوله

قبل ههنا

يستدعي وجود المعلول بالفعل فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وقد يقرر
بوجه آخر وهو ان كل واحد من الممكنات يصدق عليه انه علة للمجموع المركب من جميع الممكنات
وهذا التركيب ان كان اعتباريا لكن وجود المجموع ليس باعتبار العقل اذ لا شك ان مع قطع
الكثرة يكون موجودا لا محالة اذ لا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات وكون التركيب اعتباريا
لا ينافي ان يكون توقف المجموع على كل واحد بحسب الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار و
هذا كما يقولون في اثبات الواجب من ان مجموع الممكنات بحيث لا يشذ موجود ممكن لا بد له
من علة وقد اعترف الاستاد به هناك فان نقل الكلام الى هذا المجموع انه جوهر او عرض
فلا بد ان يكون علة تامة ونختار انه علة للمجموع المركب منه ومن الواجب ايضا وبعد نقل
الكلام الى هذا المجموع نقول ان هذا المجموع علة تامة لنفسها كالمجموع المركب من الواجب
والمعلول الاول علة تامة لنفسها ويكفي لصدق العلية المطلقة هذا القدر واطلاق
العلة على الناقصة على رايه رحمه الله بحسب المعنى المشهور المشترك للعلية لا بحسب اللفظ على ما
اختاره الشارح هذا وههنا سؤال مشهور عن بعض الفضلاء وهو انه اذا لزم من وجود
الاثنين وجود ثالث هو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثية لزم
من وجود الثالث وجود رابع هو معروض وصف الثلثية وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود
الموجودات الغير المتناهية المترتبة والجواب عنه ان الرابع الذي هو معروض وصف
الثلثية اعتباري محض ولا يتحقق في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من
اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المعروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما ثانيا فلو
في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار
فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتبارات
وقد ادعوا الضرورة فيه وسيجيء فالامكان والوجوب ليسا من تلك الآت

الاتصاف بالعلية المستقلة يقتضي تحقق المعلول بالفعل

فان قيل الوجوب ليس من الامور العامة فلا يرد على التعريف بعدم صدقه على الوجوب
مما لا وجه له قلت مقتضى هذا التعريف انه اذا كان احد المتقابلين من الامور العامة
كان المقابل الآخر ايضا منها وهو ظ واشار اليه في الحاشية حيث قال لا يخفى انه اذا جعل
الوجوب الذاتي من الامور العامة كما هو مقتضى هذا التعريف ولا شك ان الامكان من
الامور العامة فمقابله الذي يتعلق به الغرض العلمي وهو الوجوب ايضا من الامور
العامة مع عدم صدق التعريف عليه على تقدير حمل التقابل على المعنى الاصطلاحي هذا ان
قلت في جواب هذا السؤال ذكر الوجوب ليس بيانا للمادة انتقاض التعريف بل ذكره
ليظهر ان الذي جعل مقابلا للامكان وتعلق به الغرض العلمي ليس مقابلا له بالمعنى الاصطلاحي
قلت هذا مع انه لا يلايم ما ذكره في حاشية الحاشية على ما نقلنا يأبى عنه قوله ومقابل كل
منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين اي ضرورة احد الطرفين
على ما في بعض النسخ وسلب ضرورة الطرف الموافق والفرق بين اللاوجوب وسلب ضرورة
الطرف الموافق ان الاول محمول بالمواطاة على المهيات دون الثاني والاول نقيض
الوجوب باعتبار حمل المواطاة والثاني نقيضه باعتبار حمل الاشتقاق ويجيء توضيحه
تفصيلا وذكر اللاامكان مع ضرورة الطرفين لعله ايماء الى الخلاف الذي وقع بينه و
السيد حيث ذهب رحمه الله الى ان نقيض السلب هو الايجاب وذهب السيد الى ان
نقيضه سلب السلب فاشار اليهما معا وحكم بعدم تعلق الغرض العلمي بهما حتى لا يبقى
للخصم طريق دفع اصلا ويرد على ما وجه به التعريف ان المعية من الامور العامة وهو مع التقدم
لا يتناول التاخر المحض ومع التاخر لا يتناول التقدم المحض كالواجب ايضا يدخل جميع
الصفات المختصة بالواجب كعلمه وقدرته وارادته وغير ذلك وكل منها مع الامكان يشمل
جميع الموجودات ويتعلق الغرض العلمي بكل منها وبين كل منها وبين الامكان

[illegible]

المباينة

المباينة والمنافاة في الجملة ثم لا يخفى ان التعريف المذكور في اصل الشرح غير متناول
للوجوب الذاتي والتعريف الثالث شامل له فلم يكن هذان التعريفان متساويين مع انهما
تعريفان لمفهوم واحد فلا بد ان يكونا متساويين اللهم الا ان يلتزم ان الثالث من العام معنيين
وبينه تعسف فالاولى ان يقال المراد بالمقابل ما يذكر مقابله ويجعل قرينا له في عنوان
الفصل كما يقال القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك وح لا يرد عليه ان
رحمه الله ولا يحتاج التعريف الى اعتبار القيد الزايد كما لا يخفى فتامل ثم اعلم ان التعريف
الثاني الذي ذكره في الحاشية ينبغي ارجاعه الى التعريف الاول الذي ذكره في الشرح
بان يكون المراد بالجميع والاكثر جميع اقسام الموجود والتي هي الواجب والجوهر والعرض
والاكثر اي اثنان منها والا لا يصدق التعريف على الاحوال المختصة بالاعراض ان
لها اذا اشخاص العرض اكثر من الواجب تعالى شانه والجواهر كما لا يخفى فان العدم
بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود اي يصدق على ما يصدق عليه الموجود وهذا كاف في
الاستيفاء من احوال الشيء ولا يلزم من كون شيء حالا لما يصدق عليه مفهوم جوازه
مع ذلك المفهوم ثم انه كتب لتخصيص العدم بمعنى رفع الوجود حاشية وهي قوله اي
بمعنى السلب فان كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود ظ لا حاجة الى التوضيح
واراد بالسلب محمول سالبة المحمول وبالعدول محمول المعدولة فمعنى قولنا زيد معدوم على
الاول زيد هو ليس بموجود وعلى الثاني زيد هو لاموجود والوجه في ظهور كون العدم بمعنى
العدول من احوال الموجود بالنسبة الى العدم بمعنى السلب ان المتبادر من احوال الموجود
ما يختص بالموجود ولا يوجد في غيره ولهذا قيل الماشي ليس من احوال الانسان حقيقة بل من احوال
الحيوان او ما يكون منشأه الوجود بناء على ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية وعلى
التقديرين لا يتناول العدم بمعنى السلب بناء على ما تقرر عندهم ان السالبة المحمول لا تستدعي

وجود الموضوع بل يصدق مع عدم الموضوع بخلاف المعدول اذ المعدولة تقتضيهما موقوف
على وجود الموضوع عندهم فيدخل العدم بمعنى المعدول على التقديرين واراد بالعدم المطلق
العام كما هو الظاهر حمل على الخصم حتى لا يبقى له متمسك بالتخصيص بقسم منه وان كان خلاف الظاهر
ومحض الامتناع بما بالغير او المطلق اعم من ان يكون ذاتيا لان الامتناع الذاتي وان اخذ بالنسبة الى
خصوص الوجود الخارجي جعل من احوال الموجود وبناء على ان المراد الموجود المطلق
يتناول الجوهر والعرض بناء على ان الجوهر والعرض من اقسام الممكن الموجود في الخارج
فان الامور الاعتبارية خارجة عنهما لا يتبادر من العبارة اي من عبارة تعريف الامر
العام ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود والاول ظاهر
ولان المتبادر من عدم الاختصاص بقسم من الموجود اختصاصه بالمقسم على طريق المنفصل
واما الثاني فلما مر لانا نقول فيخرج الامكان ونظايره يعني ينبغي حمل العبارة على خلاف
المتبادر والا فيخرج الامكان ونظايره مثل ما اخرجت به العدم والامتناع اما الامكان
على التوجيهين واما نظايره والمراد بها ما لم يتأخر عن الوجود كالاحتياج ونفس الوجود
لا الوجوب لانه المتنازع فيه فبعضها على التوجيهين وبعضها على التوجيه الثاني وقوله في
الحاشية لا يبقى بثبوت الامكان بل كل شيء لغيره ظاهره انه متوجه على دعوى خروج الامكان
ونظايره على التوجيهين لكن الجواب الاول لا ينطبق الا على الامكان والجواب الثاني
ظاهرا بالتوجيه الثاني والتفصيل ان ههنا ادعاءين منها ان السؤال متوجه على دعوى خروج
الامكان ونظايره على التوجيهين كما هو الظاهر وقوله لانا نقول الخ وقوله واما على ما استحققه
مختص بالامكان لكن على التوجيهين وقوله واما على ما استحققه الخ جواب شامل للامكان
ونظايره على التوجيهين وتقريره ان التحقيق عندنا ان ثبوت كل مفهوم لغيره
ذلك الغير في نفسه اي غير منفك عنه وبهذا الحكم شامل للامكان ونظايره وللعدم والامتناع

ايضا

ايضا لعل هذا فعلى التوجيه الاول كما يدخل الامكان ونظايره يدخل العدم والامتناع
وعلى التوجيه الثاني كما يخرج العدم والامتناع يخرج الامكان ونظايره ومنها ان السؤال
مختص بالامكان على التوجيه الثاني وح يكون الجواب الاول تاما منطبقا على تمام السؤال
كالجواب الثاني ومنها ان السؤال مختص بالامكان على التوجيهين والجواب تم بالاول
وقوله على ما استحققه تحقيق لتلك المقدمة المشهورة وبيان حقيقة الحال فيها لا انه جواب
آخر الى غير ذلك من الاحتمالات ولا يخفى ما في التوجيهين الاخيرين ولطف التوجيه
الاول بالنسبة اليهما وكون التقرير المذكور في الجواب الثاني جاريا على التحقيق الاول
بان يقال قاعدة الفرعية كما يدخل الامكان ونظايره كذلك يدخل العدم والامتناع
لا يقدح في صحته وهو ظاهر وللاول لطف ايضا فان الجواب الاول جواب على التحقيق السيد
من تبعه كالشارح كما ان الثاني على التحقيق والمعترض لما بنى السؤال على التحقيق به على ما
كانوا قالوا بالفرعية قالوا بان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع فيخرج الامكان
والحاصل انه بعد التحقيق في كلا الجوابين وما ذكر في الجواب الثاني كان تحقيقا على
رايه كما كان ما ذكره في الاول تحقيقا على زعمهم واذا اجرى ما ذكره في الثاني في الاول صار
جدليا على رايهم بقي ههنا امور الاول ان المعترض نقل بان السالبة المحمول وانها لا تقتضي
وجود الموضوع فكيف يجاب بها عن قبله الجواب لان غير المعترض من المصنفين
القايلين بان السالبة المحمول اوردوا البحث العدم في الامور العامة فكان هذا الكلام
من قبلهم الثاني ان الموجود المعتبر في تعريف الامر العام ينبغي حمله على الموجود الخارجي
فان المقسم في تقسيم المفهوم الى الواجب والجوهر والعرض هو الموجود الخارجي اي ما
يمكن ان يكون موجودا في الخارج والا دخل الممتنعات في التقسيم وح لا يرد السؤال
المذكور في الحاشية بقوله لا يبقى الخ الثالث ان دخول السلب في مفهوم العدم والامكان

لايكفي في كون القضية سالبة المحمول لان هذا مشترك بينها وبين المعدولة بل الفرق بينهما
بان السلب في السالبة المحمول وارد على نسبة المحمول المحصل الى الموضوع كما يستفيد من معناها
حيث قيل معناها زيد نيست كاتب است فكذا ما قيل ان سلب المحمول عن الموضوع
نرجع الحمل وكذا السلب على الموضوع وفي المعدولة على نفس المحمول المحصل فان قلت العدم
نقيض الوجود وسيجي ان تقابل السلب والايجاب اي التناقض بين العقدين يتحقق في
غيرهما فيكون السلب في مفهوم العدم واردا على ثبوت الوجود للموضوع لا نفس الوجود قلت
على هذا لا يكون كل عدم في الحقيقة الا عدما لغيره لان السلب وارد على الحقيقة لغيره
لكان محمول المعدولة كالسالبة المحمول مركبا من اجزاء ثلثة والفرق بالاجمال والتفصيل
مع ان تعريف النقيض يأبى عنه على ان هذا الجواب لو صح انما يصح في العدم ولا يجري
في الامكان تأمل فان قيل ليس رفع الوجود المطلق الخ اعلم انه يمكن الايراد برفع
الوجود المطلق والذهني من وجهين الاول انه لما تقرر ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستدعي
ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يثبت العدم المطلق له والا لزم اجتماع النقيضين
كذا الذهني بناء على ما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات الثانية ولا يخفى عدم انطباق
عبارة السؤال عنه لكن لا ينطبق عليه الجواب الثاني الثاني ما اليه بقوله انه يمكن ان ينفي
وذلك لانه لا يلزم من عدم وجوب اتصاف المفهومات بالوجود المطلق والذهني الا
ان سلب ذلك الوجود عنها ممكن نظرا الى ذواتها كما قرره لان اتصافها بنقائضها
ممكن كيف واتصافها بها مستلزم لاتصافها بنقائضها والمستلزم للنقيض ممتنع ولا
ينطبق عليه الشق الثاني من الجواب الاول لانه اذا كان الارتسام في قوانا وجودا
ذهنيا ولم يمكن التصور بوجه ما وجودا ذهنيا يصدق سلب الوجود المطلق والذهني
عن الامور لا بثبوتها الا في الة ادراكنا جميع المفهومات موجودة في المبادي العالية فلا

سلب الوجود الذهني عن مفهوم من المفهومات ومدار التقرير الاول على اثبات الايجاب
دون الثاني كما لا يخفى ومراد الاستاد هو الثاني ولم يتعرض للتقرير الاول لانه مشهور
سؤال مشهور يجيء مع جوابه في متن الكتاب وقد مر ما يمكن به الجواب عنه من حديث عدم انتفاء
السالبة المحمول وجود الموضوع ومع ذلك فليس الجواب المذكور بحيث لا يجري فيه اصلا
اذ لا يخفى انه يجري فيه الشق الاول من الثالث والثاني ايضا بالتزام التقييد كالاول
الثالث هذا ثم اعلم ان التقييد بالقوى البشرية يحتمل وجوها الاول تقييد الوجود بها بان
يكون المراد الوجود الذهني الوارد عليه السلب ضمنا في العدم المطلق واصالة في العدم
الذهني هو الوجود في القوى البشرية وح يصدق الحكم بلا خفاء ولا يخفى ما فيه فان هذا
التقييد يخرج العدم عن الاطلاق لا نعم فيه والعدم المطلق لسلب الوجود المطلق
الوجود والمقيد ليس مطلقا والثاني تقييد الحكم اي التصديق بالنسبة بها وهذا صحيح
اذ لا يصدق على امثاله ذهنا انه ليس موجودا في المبادي العالية برفع الوجود عنها
مع انه كان متصفا بالوجود فيها ومنه يعلم انه لا يصدق هذه القضية سالبة ذهنية
الثالث تقييد السلب الوارد على الوجود وهو صحيح وبعد الثالث والى الثالث اشارة الى الجواب
الثاني والتزام كون البحث عن العدم مطلقا [illegible] كلام الشارح حيث [illegible] بعيد وان كان
يمكن ان يوجه كلامه بان مراده العدم المطلق لانه المقابل للوجود والمبحوث عنهما المعنون
به الفصل وقوله مع انه لا حاجة ظاهرة كالمنع بعد التسليم تأمل فيه قوله الشارح الى ان يثبت
لايق الذي يمكن ان يخبر عنه بانه ان العدم الذهني وان كان ثابتا للبعض [illegible] ثابت
لكنه ليس ضروريا لها لذواتها فالمعدوم في حال العدم يتصف بامكان الاخبار عنه حال
الوجود وما اجاب به معارضة لنقض التعريف تقريره انه قد تقرر في موضعه ان كل
مطلق يصح الحكم عليه على انها قضية مشروطة بشرط الوصف وينعكس بعكس النقيض الى العرفية

التي هي قولنا كل ما يمكن الاخبار عنه فهو موجود ما دام يمكن الاخبار عنه فالتعريف لا يصدق
على المعدوم حال العدم اصلا واشار الى ان المراد بالعدم العدم المطلق المقابل
للوجود المطلق فلا باس بصدق تعريف الموجود المطلق على المعدوم الخارجي الموجود الذهني
لانه داخل في المحدود ويرد عليه انه لو صح هذا لزم ان يصدق قولنا كل ما امكن وجوده فما
دام امكن وجوده يكون علته موجودة وذلك لانا نقول كل معدوم العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود
بشرط كونه معدوم العلة وينعكس بعكس النقيض الى ما ذكرنا واما بطلان اللازم فلان
امكان الوجود متحقق في حال عدم العلة مع لا يتحقق بشرط عدم العلة وايضا يلزم ان
يصدق الشرطية اللازمة اي قولنا كل معدوم العلة بشرط كونه معدوم العلة فهو ممتنع
بالضرورة ولا يصدق العرفية وهي قولنا كل معدوم العلة في حال كونه معدوم العلة فهو
ممتنع لما مر ان حال عدم العلة يتحقق امكان الوجود نعم بشرط عدم العلة لا يتحقق والجواب
ان المراد بالامكان المقابل للامتناع الوصفي اي الامتناع العارض حال العدم بشرط
وصف العدم فاللازم ان لا يصدق بهذا المعنى الا على الموجود حال الوجود ولا ينافي ذلك
صدق الامكان الذاتي على المعدوم حال العدم فان الامتناع المأخوذ في قولنا كل
معدوم العلة فهو ممتنع مشروط الامتناع بشرط وصف العدم ولا ينافي الامكان الذاتي
لكن حمل الامكان في التعريف على هذا المعنى لا يخلو عن بعد ثم لا يخفى انه اذا حمل الامكان
على نفي الامتناع الناشي عن وصف العدم لم يتوجه النقض بالمعاني الحرفية لان الاخبار
فيهما انما يتشار من امر آخر هو عدم الاستقلال بالمفهومية على انه يصدق عليها انها يمكن الاخبار
عنها في الجملة اي بعد ملاحظتها استقلالا اذ لا يتغير المفهوم بتغير الملاحظة استقلالا
وعدمه ولا يخفى انه يمكن الجواب عن النقض الا وان يمتنع صدق الامكان على المعدوم المطلق
لما تقرر من ان ثبوت الشي للشي فرع يقتضي ثبوت ذلك الشي اللهم الا ان يقول ان قضية هذا

الامتناع

الزامي لهم حيث قالوا بان السالبة المحمول وانها لا تقتضي وجود الموضوع ثم لا يخفى ان صدق
تعريف المعدوم المطلق عليه يقتضي وجوده لان مفاد كلمة ما الذي هو مفهوم وجودي بحث الجواب
ان الصدق اللازم للمعرف على افراد المعرف الصدق بطريق الحقيقية في هذا المقام فتأمل
منها كما اورده الشارح في الحاشية بقوله لا يقال لا يتوجه لان مادة النقض غير متحققة ومنها ان
قوله اي يمكن في تفسير لا يبعد بدل على ان المراد الامكان العام فصار من الغلط ما ذكره
اصل الشرح ومنها ان ما ذكره في الجواب عن المعاني الحرفية جار في المعدوم المطلق ولا
يخفى على الفطن جواب اكثرها وقوله اي شبهة هذا الحد يصدق على المعدوم الخ الجواب ان
الفاعل ان كان هو العدم فهو موجود فلا نقض وان كان هو المعدوم فيمتنع صدق مفهوم
لفظ الفاعل والمنفعل على المعدوم المطلق واستظهر على انا نقول المراد من الفاعل
المنفعل هو المؤثر والمتأثر حقيقة وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول ليس كذلك الا
انه يخفى ان حمل الامكان على الامكان العام اولى لان سلب ضرورة الاخبار غير معترف الموجودية
بل انما المعترفية سلب ضرورة عدم الاخبار ولا يخفى ان بيان الدور في اصل الشرح ظاهر
مبني على حمل الامكان على المصطلح الفني اي كيفية النسبة في القضايا التي تحمل بها وجود
الشي في نفسه او عدم الشي في نفسه وتحقق لا يرتبط ولا يتلايم اجزاء التعريف فلابد في بيان الدور
من المصير الى ما ذكره الاستاد وتقريره ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او
سلب ثبوته له فامكان الاخبار يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم
ثبوته له وتحقق فيها الدور في تعريف الوجود في نفسه واما في تعريف العدم في نفسه فانما يظهر اذا
حمل الامكان على الامكان الخاص وتحقق اخذ العدم في تعريف الوجود ويلزم الدور
في تعريف الوجود وهو بعد اخر ثبات على ان العدم سلب الوجود فان قلب على تقدير الحمل على
الامكان العام فسلب امكان الاخبار عنه في تعريف العدم عبارة عن سلب ضرورة

لا بثبوت لاخبار فلا يتوقف تصور اللاثبوت وهو معنى العدم قلت هذا انما يصح على تقدير حمل الامكان العام على معنى سلب الضرورة عن طرف المخالف لكن الشيخ جعله بمعنى الامكان عن طرف الموافق كما صرح به في الحاشية على ان لا مصداق لقول العلامة الامكان بهذا المعنى اى سلب الضرورة عن طرف المخالف للايجاب بغير ملحوظ فيه الطرف المخالف الا بهذا العنوان لا بعنوان السلب بخصوصه فتامل

فظهر بعد ما تقرر ان فايدة لفظ العين النسبة على ان المعرف هو الموجود في نفسه العدم في نفسه يكون المراد الدور توقف الشى على نفسه قوله وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل يمكن ان يقال وعلى تقدير ان يكون المعرف هو الكون النسبي يمكن ان يدفع لزوم الدور بان المعتبر في التعريف هو الكون النسبي المعين الذي وقع رابطة في القضية المعينة المخصوصة والمعرف هو الكون النسبي المطلق فيكون تعريفا بما صدق عليه ايضا ولا يلزم الدور الا بشرطين وكذا العدم المعتبر في التعريف هو العدم الرابطي المعين الجزئي الواقع رابطة في القضية المخصوصة وهو غير العدم الرابطي الذي كان معرفا وهو ظ كما وقع بتوهم الشارة الى ما يجى من قول المصنف في بحث ثبوت المعدومات ومن اختلافهم في ثبوت ذلك في اثبات الصانع بعد الصفات بالعلم والقدرة والحيوة ولا يخفى انهم انما ترددوا في الوجود دون الثبوت فينبغى حمل الثبوت في نفسه على الوجود في نفسه وههنا بحث وهو انهم كما لم يجزموا بوجود تلك الصفات له كما جزموا بثبوت تلك الصفات له جزموا بثبوت الموضوع في نفسه وهذا وان كان كلاما على السند لكن المقصود على فساده والاولى ان يسند المنع المذكور بما اتفقوا من ان ثبوت المحمول لا يقتضى وجود الموضوع وبما يجى في الشرح في بحث ثبوت المعدومات ان ثبوت الشى للشى انما يستدعى ثبوت المثبت له في نفسه اذا كان ثبوت

الا ان فقد

الا واصل للموضوعات او لثبوت الصور بها او لا مطلقا وحمل عبارة الاستاد عليهما بعيد جدا واما قوله يوهم يمكن اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين فبيانه انه اذا كان الكون الرابطي عبارة عن الكون في نفسه مع التقييد فالتعبير عن الكون الرابطي بلفظ الكون مع التقييد يحتمل وجهين احدهما ان الكون مستعمل في معناه اى الكون في نفسه والتقييد من لفظ التقييد وهذا هو الظاهر وبناء السؤال عليه اذ لا يخفى انه ح يكون تعريفا بالمرادف وثانيهما ان الكون وضع بازاء المقيد بالقيد المذكور مرة اخرى وعبر عنه بلفظ الكون بحسب الوضع الثاني وح لا يكون التعريف بالمرادف لا يقال فح ذكر القيد يكون لغوا من لفظ الكون لان القيد معتبر في مفهوم لفظ الكون على وجه الاطلاق والمذكور محصل ومعين له كذكر الفاعل في المشتقات بعد الفعل على ما حققه الشيخ والسؤال المعهد بقوله فان قيل في غاية الضعف منشاؤه عدم التفرقة بين كون الشى ظرفا او الذهن ظرفا لنفس النسبة وبين كونه ظرفا لثبوتها في نفسها وسند المنع المذكور في جوابه ما اشار اليه وقوله في الحاشية قال الشيخ متعلق بقوله بعد تسليم ان الموجود ومعنى مثلا التمييز للمنع المشار اليه بهذا القول والمقصود بالاستشهاد قول الشيخ فهو ظلم على ما يعاليه ما الاسم ثم اعلم ان الجواب الذي ذكره الشيخ في المثال الثاني يمكن اجراؤه في الاول بان يقال زيد معدوم النظير بمعنى قولنا زيد معدوم عنه نظيره فيصير عدما رابطيا وحكمه حكم الوجود الرابطي ويجرى فيه جميع الاحتمالات التي ذكره ولما كان في ارجاعه الى هذا المعنى نوع دفع حفظ ظهور الظلم بالثاني وفيه بحث اذ فرق ما بين سلب ثبوت النظير عن زيد وبين سلب ثبوت نظيره في نفسه كيف والاول عدم رابطي والثاني عدم في نفسه فلو قال السائل مرادي من زيد معدوم النظير هو الثاني ندفع الجواب لكن الظاهر هو الاول لكن المجيب لو سلم ذلك ولعله ان يستقر فان اختار الاول فيجاب بما ذكره الشيخ وان اختار الثاني

المعدوم

ينجاب بما هو ذكره سه في حاشية التهذيب حاصله ان مطلق زيد معدوم النظير ليس
في نفسه بل معدوم على وجه يتناول عدمه او عدم شيء منه سواء كان نظيرا او غيره ولا
شك في صدقه يتبع ههنا شيء وهو ان السائل لم يفرق في المثال الثاني بين الصدق بمعنى
المطابقة لنفس الامر والصدق بمعنى التحقق وخلط بينهما فخبط وذلك لانه لو اراد
بالصدق المعنى الاول فكما صدق المقيد بناء على ان المطلقة دائمة الصدق كذلك
يصدق المطلق اذ كما صدق قولنا اوميرس كان شاعرا بالاطلاق صدق قولنا اوميرس
موجود في نفسه بالاطلاق وان اراد المعنى الثاني فكلام الصدق اي لم يتحقق بعد موت
اوميرس المطلق لم يتحقق المقيد وذلك ظ ولا يبعد ان يقال معدوم النظير وصف الشيء
بحال متعلقه وقد حقق السيد المحقق ان وصف الشيء بحال متعلقه ليس وصفا لذلك
الشيء بل انما يصير سببا لوصف ثابت لذلك الشيء وهو كونه بحيث كذا فمعدوم النظير ح
اي الكون المذكور وح لا يبقى للشبهة وجه فايدة اعلم ان المنطقيين ذهبوا الى ان
الارتباط في القضايا الشرطية انما هو بين المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه في الشرطية
ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل وذهب اهل العربية الى رجوعها الى الحملية زعما منهم
ان الجزء في القضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف وقال السيد المحقق
الحق هو الاول لصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع ولو كان الجزء هو التالي لم
يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المقيد واعترض عليه الاستاذ بان التقييد
انتفاء المطلق ح
بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير المقدم ولا يلزم من انتفائه ثبوت التالي بحسب
نفس الامر انتفائه على تقدير نظيره انك اذا قلت زيد قائم في ظني لا يكذب بانتفاء قيام
زيد في الواقع بل بانتفائه في ظنك فقط وما ذكره من استلزام انتفاء المطلق انتفاء
المقيد مسلم لكن لا نم ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد في

نفس الامر

بحيث

بنفس الامر وذلك ليس مطلقا بالنسبة اليه فان المطلق بالنسبة اليه هو قيام زيد لكن
يمكن تقييده بنفس الامر والظن او غيرهما وذلك متحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد
فيه اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك متحقق في الواقع فيتحقق في ضمنه مطلقه
قيد منه مطلقا في ضمنه ح
ان هذا التعسف والحق ما ذكره المحقق وبيان ذلك انا اذا قلنا ان كان زيد حمارا كان
فلا شك في صدقه وتحققه فاذا كان ح قولنا زيد ناهق وقت كونه حمارا قضية حملية ومن المعلوم
بالضرورة ان تحقق القضية الحملية انما هو بثبوت المحمول للموضوع مثلا تحقق القضية المطلقة
انما هو في وقت الاتصاف بوصف المحمول ثم صدقها دائم وفرق ما بين الصدق والتحقق وتحققها
ما بين في موضعه فاذا قلنا زيد كاتب في الغد فلا شك في صدق هذه القضية في اليوم
بالمعنى المقابل للكذب لكن تحققها ووقوعها انما هو في الغد ثم يتحقق ههنا قضية اخرى
وهي ان زيدا كان بحيث يكتب غدا وصار المحمول مفهوما آخر وهو الحيثية المذكورة لا
مفهوم الكاتب وقد اعترف الاستاذ بمثل هذا فاذا قيد النسبة في القضية الحملية بزمان
لا يتحقق اصلا لا يتحقق تلك القضية مثلا في النظير الذي ذكره اذا لم يتحقق الظن من
المتكلم بقيام زيد لم يصدق لم يتحقق زيد قائم في ظني فح نقول انه لم يتحقق وقت حمارية
زيد بل امتنع تحققه لم يتحقق النسبة في القضية المذكورة فاذا قلت زيد كاتب في وقت كونه
دائم حي فليس معناه الا ان كتابة زيد متحقق في الواقع مقارنا بالضحك لانه لم يتحقق في نفس
لا هو ولا قيده ومطلق زيد ناهق في نفس الامر وقت كونه حمارا هو زيد ناهق في نفس
الامر ولم يصدق ولا يفيد تقييده بوقت كونه حمارا سوى ان ناهقيته مقارن و
مجامع لحماريته في الواقع وما ذكره من ان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير
ثبوت المقدم فانما هو على تقدير اخذ القضية شرطية واما اذا اخذت حملية فيفيد ان
ثبوت المحمول للموضوع متحقق في الواقع مقارنا للمقيد الذي اخذ معه فتامل وكن على

بصيرة قلت على تقدير ان يكون العدم سلب الكون اشارة الى ان هذا غير مسلم في
نفسه بناء على ان العدم معناه مطلق السلب ولهذا يقال الاعدام تعرف بملكاتها
لكن لا يخفى ان العقل يجد الفرق بين مفهوم العدم ومفهوم السلب بان في الاول يلاحظ الوجود
دون الثاني ولهذا قيل نقيض الشيء رفعه وسلبه ولا يقال نقيض الشيء عدمه ولا يبعد ان
يكون للعدم معنيان لغوي وعرفي وبناء الاول على الوضع الاصلي والثاني على العرف الطاري
والدليل عليه ان المتبادر من لفظ العدم في العرف انما هو سلب الوجود ثم انه رحمه الله اورد
ههنا مقدمات احدها ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل وثانيها ان اللفظ المركب
لا يدل الا على التفصيل والثاني مما لا نزاع فيه والاول وان كان مشهورا بين القوم ومبنى
كثير من اصولهم وقواعدهم لكن قد خولف فيه ونوقض بلفظ اضرب على صيغة الامر اذ يستفاد
منه التفصيل لانه مركب تام انشائي والقول باستتار الضمير فيه فان العرب لا تعرف
هذا التفصيل من لفظ اضرب مع الغفلة عن الضمير واستتاره بل اعتبار الضمير انما هو
رعاية قاعدة في النحو وكذا الحال في مرادفاته من اللغات الاخر تأمل وثالثها ان الدال
على المجمل غير مرادف للدال على المفصل وقد اختلف فيه ايضا واعلم ان الصورة العلمية في
صورتي الاجمال والتفصيل متغايران كيف لا والاولى صورة واحدة متشخصة بتشخص
واحد ذهني والثانية صورتان ذهنيتان متشخصتان بتشخصين الا ان الاولى قابلة
للتحليل الى الثانية لكن ذو الصورة اي المعلوم واحد في الصورتين ثم انهم قد اختلفوا في ان
الالفاظ اما موضوعة للصورة الذهنية او للمعلوم الخارجي وقد اختلفوا ايضا في ان المعلوم
بالذات هل هو الصورة الذهنية او المعلوم الخارجي والظاهر ان الخلاف الاول متفرع
على الخلاف الثاني اذ لا شك ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات فمن قال هو الصورة الذهنية
بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما يحصل فيه بتبعها

ثم من قال بان المعلوم بالذات هو

على ان صورة المطابقة او الغير المطابقة حاصلة فيه لا الامر الخارجي بناء على ان كثيرا ما
يتصور اشياء لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واليه
ذهب اكثر المحققين كالشيخين ومن يتبعهما ومن قال بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة
بناء على ان الملتفت اليه بالذات انما هو ذو الصورة والكاسب انما هو ذو الصورة وكذا
المكتسب كما اشار اليه العلامة الرازي وتبعه المحقق الشريف في العلية والمعلولية في
الخارج انما هو بعض الماهيات كما هو رأي المحققين دون الوجود الذي هو اعتباري
فكذا ... حال الذهن قال بان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي
وبما قررنا ظهر انه على المذهب الاول لا ترادف بين المفرد والمركب لاختلاف المعنى الموضوع
له فيهما وعلى الثاني يتحقق لاتحاد الموضوع له فيهما هذا ثم الاستاد وقد حقق المقام
حاكم بينهما وجعل النزاع لفظيا بانه لا شك ان المعلوم بالذات انما هو الماهية المعلومة
من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فمن قال ان المعلوم بالذات هو الصورة
الذهنية اراد بالصورة الذهنية الماهية من حيث هي معلومة واطلاق الصورة عليها شايع
بينهم ونفى كون المعلوم هو الامر الخارجي مبني على ان المعلوم قد لا يكون متحققا في الخارج
ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فقد اراد بالامر الخارجي ما يقابل نفس الصورة
الذهنية من حيث انها متشخصة بتشخصات ذهنية ولا يخفى ان بناء على هذا التحقيق يتحقق
الترادف بين المفرد والمركب اذ الماهية من حيث هي في الانسان والحيوان الناطق مثلا
واحد والتفاوت انما هو في الامر الخارج عنها والتفاوت في الخارج لا يؤثر في نفي الترادف
هذا لكن يمكن ان يقال في الاستاد الترادف كانه مبني على اطلاقات القوم اذ المستفاد من
كلامهم وما ذكر من تعدد الصورة في المفصل ووحدتها في المجمل او كون الوضع في المفرد
وفي المركب نوعيا على ما سيجيء في بيان شرح ما يستفاد من كلامهم لا ... ما يستدل بها على نفي

الترادف بيان ذلك انه اشتهر بينهم ان التعريف بالمرادف لا يصح لاستلزامه توقف الشيء
على نفسه وقد صرحوا بصحة التعريف بالحد التام ومعلوم انه لو تحقق الترادف بين المفرد
والمركب لكان التعريف بالحد التام تعريفا بالمرادف فعلم انهم ارادوا بالترادف معنى
لا يتحقق بين المفرد والمركب بنى الكلام في ان ماذكر من التفاوت بالاجمال والتفصيل
كيف يصلح ان يكون سر الحكم بنفي الترادف مع انه تفاوت بالخارج وكذا الاختلاف
بحسب الوضع الشخصي والنوعي ويمكن ان يقال الالفاظ الموضوعة للماهية من حيث هي لكن لا
مطلقا بل من حيث هي معلومة فاختلاف العلم له مزيد دخل في التفاوت في الموضوع له
ليس بمنزلة الامور الخارجية وكذا التفاوت بالوضع الا انه يتوجه على تعريفنا الترادف
انه لابد فيه عن اعتبار احد الامرين فتامل والصواب ان يقال ان الهيئة التركيبية في
اللفظ المركب موضوعة للهيئة التركيبية للمعنى على ما صرح به وهي جزء صوري للفظ المركب
فاللفظ المركب يدل على امر زايد على ما دل عليه اللفظ المفرد فلم يترادفا بقي ههنا شيء و
هو ان الترادف اصطلاحا انما يتحقق في اللفظ المفرد فعلى تقدير تعريفنا العدم اي عدم
الوجود بسلب الكون على ما اختاره الاستاد في بيان حال الترادف لا يلزم الترادف اصطلاحا
اللهم الا ان يقال اطلاق الترادف ههنا للزوم ما لزم في الترادف اصطلاحا ويجوز تعريف
الشيء بنفسه ويتوجه على تقريره اما اولا فلانه انما يلزم التعريف بالمرادف لو قدر الوجود وحده
كان الموقوف عدم الوجود واما اذا استعمل العدم فقط في سلب الوجود فلم يلزم ولعله
كذلك اي بحسب التصور احترز به عن التوقف بحسب التصديق كما يظهر من الحاشية
الجديدة فلان انه خلط التصور بالتصديق ولكن لا يخفى ان كلام الشارح ظاهر في التوقف
بحسب التصور فكانه رحمه الله حمل التصور في كلامه على المعنى المطلق المتناول للتصديق
وجعل تحققه على زعمه في ضمن التصديق ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من تقييد التصور

وقد تم الكلام بقدر الامكان

بالنج

بالنج ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اعلم ان السيد السند لما اعترض عليه بان السلب في
قولنا سلب الموجود والمؤثر مثلا وارد على المجموع لا على الموجود والمطلق حتى يحصل معنى العدم
المطلق اجاب بما حاصله ان سلب الموجود المؤثر مركب من مركبين احدهما مركب اضافي
هو السلب المضاف الى الموجود والمطلق وثانيهما مركب توصيفي هو الموجود والمطلق الموصوف
بالمؤثر كما يظهر على المنصف فالسلب وارد على الموجود والمطلق وايضا اذا قلنا سلب
الموجود المؤثر فقبل ذكر المؤثر لا شك انه يفهم معنى وهو ليس الا سلب الوجود المطلق
الذي هو العدم المطلق وفيه نظر لان السلب وارد على معنى الفاعل وهو عبارة عن
جملة الموجود والمؤثر فالسلب وارد على المجموع البتة ولا يخفى انه لا يرد على هذا ما ذكر
ثانيا هنا كما ليخفى ولو سلم ان معنى ما لا يكون فاعلا سلب الموجود والمؤثر اي هذا المركب
المشتمل على المركبين الاضافي والتوصيفي كما قال فيمكن ان يقال ايضا ان الوجود ههنا
ماخوذ بمعنى الوجود في الجملة بحيث يجوز ان يجامع سلب الوجود في الجملة وح لا يكون
سلبه معنى العدم المطلق اذ معنى العدم المطلق هو سلب الوجود والمطلق محمولا على ان يكون
الوجود الوارد عليه السلب ماخوذا على الاطلاق حيث لا يجامع وجودا اصلا ثم
نقول لان سلب الموجود والمؤثر على سلب الموجود المطلق الذي هو العدم المطلق
ليست مطابقية وهو ظاهر ولا التزامية اذ لا يفهم عند اطلاق هذا اللفظ المركب غير
الموضوع له بديهة على انه لا يخفى ان السلب في الوجود المطلق والاضافة بينهما داخلة في
مفهوم هذا المركب على ما اعترف به فيتعين ان يكون تضمنية وح يلزم ان يكون تحقق سلب
الموجود والمؤثر مستلزما لسلب الموجود والمطلق وهو ضعيف وذلك لان تحقق الكل موقوف على
تحقق الجزء وايضا على هذا التوجيه يلزم الدور على تقدير كون معنى الفاعل هو الموجود
المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر بكون معنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا سلب

لكون الشي موجودا موثرا وكون الشي موجودا ومتاثرا فالسلب كان واردا على كونه موجودا
موثرا وهو الكون الرابطي لا على الوجود في نفسه المعتبر في مفهوم الفاعل والمنفعل فعلى تقدير
ان يكون المعرف هو وجوده المطلق لا يلزم شي كما قرر في كلامه هو ايضا على تقدير كون المعرف
هو الوجود الرابطي لا يلزم محذور لان السلب حينئذ يكون واردا على الكون الرابطي الخاص
وهو الرابطة في القضية المخصوصة ولا يتوقف على سلب الكون الرابطي المطلق الذي
هو المعرف فلانا نقلب هذا الاعتذار ظاهره انه معارضة بالمثل ويمكن تقريره نقضا
كما لا يخفى هذا يرد على الجواب عن الاول انه مشترك بين صورتي الاعتذار وان نقلب
لا يقال معرفة كنه الصيغة لو لم يكن حاصلة من اللغة فمعلوم انه ليس من وظيفة المقام لان
ذلك ممنوع كيف وقد اختلفوا في حقيقة مفهوم صيغة المشتق فذهب الاكثر الى دخول الذات
فيه والنسبة والمبدا وذهب بعضهم الى خروج الذات عنه وبعضهم الى انه بسيط اجمالي
لا تركيب فيه في نفسه وانما التركيب في التعبير وذهب الاستاد والى ان مفهوم المشتق والمبدا
واحد بالذات متغاير بالاعتبار كما سيجي مفصلا ومعلوم ان هذا ليس من وظيفة اللغة
قوله وليس ذلك من وظايف المقام لعله جواب آخر عن الايراد الثاني بعد الجواب الاول
ولا يرد على قوله وهو في الاعتذار آه انه ح لم يتم الجواب فلمعترض ان يقول السؤال ماخوذ
فيه بصيغة قبيل الشايع الغالب لان معرفة مفهوم صيغة المشتق والتفصيل قد عرفت انه ليس
من وظايف مقامنا هذا فلا بد ان يكون ماخوذا من قبيل الشايع الغالب بل
اضطراب بين تردد السيد السند قدس سره اي بل النظر الى هذا التوجيه بنا على ان الامور العامة هي
المشتقات نظرا الى ظاهر التعريفات المنقولة والى اخذ قيد الاعيان في تعريف الحكمة والى
ظاهر لفظ الشمول المذكور في تعريفها ضمنا او صريحا اذ المتبادر منه ما يكون بحسب الحمل على
سبيل هو هو والاتحاد مفهوم نقيضه بانه كما سيجي انه لو حمل الوجود على المعنى المقصود لي

لنقيـ

لنقيضه فان العدم نقيضه كما هو الظاهر من كلامي المتن في مواضع ذكر نقيض الوجود
والشيخ هو الا وجود ايضا نقيضه وان نافي الاول اذ الاول غير محمول على الماهيات
دون الثاني كما لا يخفى بخلاف ما لو حمل الوجود على الموجود والعدم على المعدوم فان
موجود هو المعدوم بعينه اقول فيه نظر اذ الوجود له نقيضان لكن كل منهما باعتبار
حمل آخر فالوجود ان اعتبر صدقه على الذات باعتبار حمل هو هو فنقيضه بهذا الاعتبار
هو الا وجود الذي من شانه الحمل على الماهيات بهو هو دون العدم الذي يحمل بالاشتقاق
وان اعتبر صدقه وحمله اشتقاقا فنقيضه بهذا الاعتبار هو العدم دون الا وجود ولما
كان الوجود من شانه ان يحمل على الماهيات اشتقاقا كان المتبادر من نقيضه نقيضه بهذا
الاعتبار وهو العدم فقول المص والاتحاد مفهوم نقيضه معناه والاتحاد مفهوم نقيضه
باعتبار الحمل الاشتقاقي الذي يتبادر وبما قررنا ظهر انه فاح ما ذكره من المفاسد في هذا الفاسد
المقول هذا في التعريف الرسمي على سبيل فان قلت هذا منع مقدمة قد اثبتها المعتذر
الشريف بكلامه عليه قلنا الاعتذار لا يجري في التعريف الرسمي لان تعريف الضاحك بالمتعجب
مثلا ليس لتحصيل معرفة اجزائه حتى يرجع الى تعريف جزئه بل المقصود منه تحصيل معرفة مفهوم
الضاحك بهذا الوجه لا يقال ح يندفع الايراد عن الشارح اذ للشارح ان يخصص تعريف
المشتق بالتعريف الرسمي الحدي بقرينة ان الدليل المذكور لا يجري الا فيه
قررت لان الشارح صرح بالتعميم حيث قال واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فلا يمكن تخصيص
الشق الاول بالتعريف الحدي من الشارح لانه ح لم يتحقق الانحصار مع انه بصدد التحقيق
والتفصيل ثم اعلم ان هذا المنع لا يرد على المعتذر لامكان التخصيص في كلامه بقرينة
دليله هذا ثم انه منع جواب لسؤال المقصد ربما يقال الكبرى المطوية وهي قولنا كلما
يصدق على مفهوم الضاحك لا يصلح ان يكون تعريفا له قبل الصغرى لو نقل بالعكس

لكان اولى ودعوى كون اتصاف الافراد عين اتصاف المهية لا بشرط شيء مبني على اتحاد
الافراد والمهية لا بشرط شيء وكلام المعتذر ينادي على ان مراده ما ذكرنا لا يخفى
عليك انه يمكن ان يحمل كلام المعتذر رح على بحث آخر بعد الاول بتغيير الكلام على الشق الثاني بان
هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل تعريف المشتق يحضر في الشق الاول ولو سلم
فلا نزاع في انه ليس تعريفا لمفهوم المشتق كما قررت وجعلت الشق الثاني فيما التعريف
مفهوم المشتق وكلام المعتذر رح صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق بتعريفه بما حد
با لماخذ ودليله لا يجري الا فيه ثم انه كتب ههنا حاشيتين احديهما على قوله فتم كلام
المعتذر رح من غير قصور وبين فيها دفع المنافاة بين ما قرره في الحاشية السابقة من ان
التعريفات الرسمية ليس يجب ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريفا للمبدأ بالمبدأ وبين
وبين ما ذكره ههنا ان كلام المعتذر رح تام من غير قصور كيف والمنع المذكور يرد عليه بان
ما قرره في الحاشية الاولى على مقتضى تحقيقه وما ذكر ههنا انما هو على مقتضى كلام الشارح
ولا يلزم ان يكون معتقداله مرضيا عنده وفيه ذهول عما ذكرنا من تقرير كلام المعتذر
من ان الاعتذار لا يجري في التعريف الرسمي وثانيهما على قوله لانا نلتزم وجعله اشارة الى
ذرره المنع السابق وبين فيها دفع المنافاة بين المنع السابق ودفع نقض الشارح
وذلك لان دفع النقض انما هو بالمنع بناء على تجويز ان كل تعريف المشتق بالمشتق
تعريف للمبدأ بالمبدأ والمنع السابق مبني على تجويز ان في التعريفات الرسمية تعريف
المشتق بالمشتق ليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ اذ لا منافاة بين التجويزين ولا يخفى
بما قرره آه وان اندفع نقض الشارح عن المعتذر بل المنع الذي اورده في الحاشية السابقة
بناء على مقتضى كلام الشارح وصار كلام المعتذر رح تاما على الشارح لكن لم يندفع به المنع
عن المعتذر في الواقع ولم يصر كلام المعتذر تاما بحسب نفس الامر وما يندفع به هو

اليه بناء على ان مراده من التعريف التعريف الحدي كما اشار اليه آه وما ذكره
من ان الاعتذار لا يجري في التعريف الرسمي يرد على قوله فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه
آه ان وقوع النزاع في بداهة الكنه لا يدل على انه قطعية على ان هذا التعريف تعريف
لكنه الموجود وحده يدل له باحتمال ان لا يكون المعرف ممن نازع في بداهة كنهه ويكون ذاهبا
الى نظرية بعض وجوهه او يكون ممن نازع في بداهة كنهه ومع هذا ذهب الى نظرية بعض
وجوهه وعلى التقديرين عرفه تعريفا رسميا اما للتحصيل معرفة اي معرفة الموجود كما قرره
المعتذر فان قلت الغرض من التعريف الرسمي تصور المعرف على الوجه الممتاز اي بعنوان
مساويه والموجود والوجود معلوم لكل واحد على هذا الوجه وايضا اذا كان معرفة الوجود
على الوجه التام اي بالكنه بديهيا فاي حاجة الى تحصيله وكسبه على الوجه الانقص كما قررت
على التقدير الاول قلت لعل الغرض زيادة الانكشاف والتصوير والجواب ان نقل
المعتذر عن المعترضين ايراده عليهم والاعتذار عن الايراد على النقل بانه غير مطابق للواقع
بان هذا النقل نقل لما يلزم من كلامهم وان لم يكن مذكورا صريحا في كلامهم ويرد ذلك
كلها على تقدير وضع مقدمة ظنية وهي ان التعريف تعريف حدي بان كنه مفهوم الموجود
ولا شبهة في ان ما ذكره من ان النزاع انما وقع في بداهة كنهه لا وجه لما يورث ظنا بان
التعريف المذكور تعريف لكنه الموجود فقد ثبت الظن وكونه قطعيا لا يهمنا وكيف يصح
دعوى القطع ههنا مع اعتذار المعتذر عن قبلهم ان التعريفات المذكورة تعريفات لفظية
والى اصل على هذا التوجيه ان المعتذر اوّل كلامه على الظاهر وهو ان التعريفات المذكورة
تعريفات حقيقية حدية بناء على ان النزاع انما وقع في بداهة الكنه وهو انما يحصل بالحد
التام واثبت انه دوريات ثم انه منع ان يكون تلك التعريفات حدودا واسنده بجواز
كونها لفظية ثم قال اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود فقوله اذ لا شيء آه بيان

للسند المذكور كما هو الظاهر ومعناه ان لا شيء في المفهومات اعرف من كنه الوجود وبه يظهر انه
لا يمكن التعريف الحدي للوجود ولا يدل على انه لا يمكن التعريف الحقيقي للوجود مطلقا حتى تثبت
كونها تعريفات لفظية كما لا يخفى الا ان يحمل على معنى انه لا شيء في المفهومات اعرف من كنه
الوجود وجميع وجوهه وهذا ايضا مشكل مستبعد جدا ومراده من تصوير افراد الموجود
بحيث … يمتاز عن افراد المعدوم تحصيل مفهوم يتصور لافراد الموجود
بحيث يكون صادقا عليها ولا يكون صادقا على افراد المعدوم والمقصود منه التعريف
بالوجه المساوي وتوجيه منع المعرف على ما نقل عنه ان يحتمل ان الاوايل عرفوا الوجود بالامكان
بقي ههنا شيء وهو ان المعتذر استنبط من التعريف الثاني للموجود تعريفا للوجود وثبوت الخبر
الذي يتضمنه كلمة الخبر الدالة على النسبة الثبوتية لانه اقرب ما يصلح تعريفا للوجود في التعريف الثاني
بيان ذلك ان مقتضى تحقيقه قدس سره الشريف في التعريف مفهوم المشتق يكون الغرض منه تعريف مبدا انه
لا انه المحتاج الى التعريف كما قرره واما انه مبدا اخر او غيره فليس يعلم منه بل غرضه ان
يستنبط من تعريف المشتق ما يصلح تعريفا للمبدا الا انه في التعريف الاول ما كان صالحا له
المبدا لجلاء التعريف الثاني اذ الامكان والاخبار صالح للحمل على الوجود واما ان يحتج
يكون تعريفا بالاخص فليس ايراده عليه بل على المعرف وليس غرضه تصحيح تعريفهم بل تصحيح
نقل المصنف وتوجيه تعريفهم ما امكن والمعترض من هذه الدقيقة لم يتنبه بها لكنه في التعريف
نطق بالصواب ويمكن ان يقال ان الشارح في الشرح بوضع امكان الخبر مكان ثبوت الخبر
وتدارك في الحاشية … يمكن ان يقال لعل الاستاد تسامح في … ايضا حاشاه مع الشارح
واراد بامكان الخبر ثبوت الخبر له بالامكان فيتوجه مع المعرف عدم الحمل وحمل كلام الشارح
على عدم الحمل كليا بعيد جدا الخ العبارة الى ما هو يطلب شرح الاسم اراد بطلب
شرح الاسم تصور شيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج

[illegible]

فيتناول ما هو حواسي بتفصيل … معرفة المفهوم المجمل ثم الترتيب بين تلك المطالب قد يكون
باعتبار معرفة تلك المطالب كما يفهم من كلامه قدس سره وقد يكون باعتبار الطلب على ما يشعر به بعض
عباراتهم ولا اعتبار على الاول والثاني لا يخلو عن شيء وهو ان تقدم طلب شرح الاسم على طلب
التصديق مثلا انما يجب اذا لم يعلم شرح الاسم ولعله كان معلوما فلم يحتج الى الطلب
الا يلزم طلب الحاصل والجواب ان المراد من الترتيب في الطلب انه لو لم يحصل تلك المطالب
الثلثة ويحتاج الى طلبها فالترتيب بينها في الطلب على النحو المذكور المقرر وقد يناقش على
قوله فلو لا انهم ارادوا به ما يعم الذات رحمه الله انه لم لا يجوز ان يكون مطلب هل البسيطة
التصديق بوجود الشيء الذي يتصور بكنه ماهيته والجواب انهم حصروا التصديق في قسمين
بسيطة ومركبة وجعلوا الاول مطلب هل البسيطة والثاني مطلب هل المركبة فلو اعتبر في مطلب
هل المركبة ايضا كون الموضوع متصورا بالكنه لم يحصل الانحصار وايضا يلزم على هذا ان
لا يحتاج الى ما الحقيقية بل يكفي ان يسال بما الشارحة ثم هل البسيطة وليس في ما الحقيقية
بعد هل البسيطة فائدة يعتد بها على انه على هذا يجب ان تقدم هل البسيطة على ما الحقيقية
~~هل المركبة ضرورة ما ضرورة تقدم مطلب ما الحقيقية~~ يحتاج الى زيادة التعسف وايضا
ح يكون الترتيب بين ما الحقيقية وهل المركبة ضروريا ضرورة تقدم مطلب ما الحقيقية على
مطلب هل المركبة نعم ينبغي ان يخصص مطلب هل البسيطة بانها سوال عن التصديق بوجود
شيء علم بوجه مخصوص اذ من المعلوم ان التصور بوجه عام ليس من مطالب ما الشارحة مع انه
يكفي للتصديق بالوجود في الجملة وايضا السوال عن التصديق بالوجود يقتضي تصوره بوجه
ما على ان التصور بوجه ما حاصل لكل احد بالنسبة الى جميع المفهومات بديهة وعلى التقديرين
فلا حاجة الى السوال بما الشارحة قوله ولا يكون هذا المطلب حاصر الجواب المجيب بين طرفي
الايجاب والسلب معناه انه ليس مطلب حاصر الجواب المجيب بين امرين معينين كمطلب هل فانه

مطلب هل البسيطة

[illegible]

حاصل الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب ثم لما كان هذا ما نقله المعترض من المنطقيين وما
نقله منهم يناقض دفعه بان احدهما على سبيل التوسع والاضطرار وسنده بكلام المصنف في
شرح الاشارات وآخرهما صورة غير التوسع والاضطرار لكن الظاهر ان لا اضطرار فيما
نحن فيه نعم يمكن ان يقال انه على سبيل التوسع اذ المراد بالتوسع التسامح وبالاضطرار ان لا يكون
الذاتيات معلومة او لا يكون له ذاتي كالواجب تعالى فصار الى حاصل ان ما اشار ره و
الحقيقة على سبيل التسامح والاضطرار يقع في جوابهما الرسم والتعريف اللفظي والمجيب
الاصطلاحي فلا يقع في جوابهما الا الحد التام لمجيب الاسم او لمجيب الحقيقة بقي شيء وهو ان التعريف
الرسمي تعريف اصطلاحي اذ معلوم انه ليس من وظيفة اللغة ولا بد من انه تطلب بها وليس في
كلمات الاستفهام ما يصلح لسوى كلمة ما فينبغي ان يجوز وقوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحا
ايضا وينبغي ان يكون ذلك شايعا متعارفا لا على سبيل التسامح والاضطرار تامل قال
بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور
موضوع بازاء الصورة المشار اليها هذا الكلام يدل على ان المقصود بالذات في التعريفات اللفظية
حصول التصديق بان اللفظ المعرف موضوع لما يدل عليه المعرف فيكون من المطالب التصديقية
واما الاشارة المذكورة والتعيين المذكور فلتوقف التصديق عليه وليس المقصود بالذات
من التعريفات اللفظية مجرد التعيين والتمييز واخطار المعنى بالبال واحضاره في القوة المدركة
حتى يكون من المطالب التصورية كما ذهب اليه الاستاد وآخره اذ كثيرا ما كان المعنى بحيث لا ببال
حاضرا في القوة المدركة على الوجه الممتاز المعين ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي وهو ظاهر
كذا ليس المقصود بالذات منها تصور الشيء بعنوان كونه موضوعا له اللفظ المذكور كما ذهب
اليه السيد السند اذ هذا التصور لا يلزم التعريف اللفظي على انه يصير تعريفا حقيقيا رسميا مساويا
او اعم هذا واراد بقوله فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف آه انه في التعريفات اللفظية

وهو تعريف الوجود ويلزم ايراد ما هو مرادف المعرف لا التعريف الصحيح وهو تعريف الموجود
اما في التعريف الثالث فظاهر لان الكون مرادف للوجود ويكون غير مرادف للموجود واما في
التعريف الاول فلان الثبوت مرادف للوجود والثابت غير مرادف للموجود ولان النسبة المعتبرة
في اسم الفاعل نسبة اسنادية والمعتبر في اسم المفعول النسبة التعلقية فلا ترادف بينهما
ثم في الاعتذار الذي ذكره المصنف نظر لان التعريفات اللفظية لا بد ان يكون بالفاظ اشهر
ومعلوم ان ما ذكرنا في تعريف الوجود ليس اشهر من الوجود فالصواب ان يذكر في مقام السند
ان هذه التعريفات لما صدق عليه الموجود بما هو موجود   هذا يدل على ان المراد
آه اما اولا فلان الظاهر ان مقصوده يحصل بجواز وقوع المرادف في التعريفات اللفظية
فلو كان في صورة التعريف بالمركب تحقق هذا المقصود كان في التعريف بالمفرد فينبغي
ان يدرج التعريف بالمركب تحت التعريف بالمرادف ويقول مثلا بل مداره على الالفاظ
المرادفة المفردة فان لم يوجد المفردة او وجد لها الفاظ مركبة ووجه كون المدار على
الالفاظ المفردة ما اشار اليه ان في التعريف بالمركب ليس التفصيل المستفاد منه مقصودا
وصار كانه لغو واما ثانيا فلان تغير الاسلوب حيث وصف المفرد بالترادف دون
المركب يدل عليه والا فمقتضى سوق الكلام ان يقول فان لم يوجد او وجد لها الفاظ
مركبة مرادفة خصوصا اذا كان مما يقتضي الغرض كما اشرنا اليه وقوله اما لاعتبار الخاص
نوع الوضع يحتمل وجهين احدهما ان يكون لاثبات عدم الترادف بين المفرد والمركب
يكون دليلا عليه وثانيهما ان يكون لبيان سر عدم الترادف وقدم تفصيله ثم انه قد بقي
ههنا بحثين احدهما قوله فيلزم امتناع تحديد المفرد المشتق بالمركب اذ الوضع فيهما نوعي
وارادوا بالتحديد التعريف الحقيقي ومن المعلوم ان المشتق قد يحتاج الى التعريف الحقيقي
او التزام كون جميع المشتقات ضرورية لا يحتاج الى تعريف حقيقي وان التعريفات التي

لا لمفهوم الموجود

على قوله اذ الوضع في المشتق قد يكون شخصيا

التي يذكر اما اللفظية فمكابرة فاحشة واما ثانيها فلان قوله فيلزم صحة تعريف المركب بالمفرد والمشتق وارادة بالتعريف ههنا التعريف اللفظي مطلقا لجواز ان يكون التعريف اللفظي ولما جاز ان يكون التعريف اللفظي مشتملا على امر زائد على مفهوم المعرف الا انه لا يكون مقصودا في التعريف كما اشار اليه في الشرح ولم يجز ان يكون قاصرا عما اعتبر في مفهوم المعرف قال يلزم صحة تعريف المركب بالمفرد والمشتق ولم يقل بعكس ذلك كما في الحاشية الاخرى ويرد عليه ان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول خصوصا اذا انتفى دليل خاص مع انتفاء العلة المعينة لا يستلزم انتفاء المعلول اقول وما ذكره من اتحاد نوع الوضع في الترادف ممالم يعتبر واحد في تعريف الترادف بل والصواب ان يقال المفرد ليس مرادفا للمركب لان المفرد موضوع بوضع واحد والمركب باوضاع متعددة ولهذا عرف علماء الاصول الترادف بتوارد لفظين او الفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وجعلوا القيد الاخير احترازا عما يتوهم من دخول الحد والمحدود وبناء على ان دلالة احدهما بوضع واحد والآخر باوضاع متعددة او ما ذكره سابقا من ان الهيئة التركيبية في اللفظ المركب موضوع للهيئة التركيبية في المعنى فالمركب يشتمل على زائد على ما دل عليه المفرد فلا ترادف الى يجب قال الشارح بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود ولا يخفى انه لا بد من حمل التحديد على المعنى الاخص المقابل للترسيم الذي هو مصطلح ارباب المنطق لا مصطلح الاصول اي مطلق المعرف اذ لا ينطبق الدليل على الدعوى حينئذ الا بان يقال معنى قوله اذ لا شيء اعرف من الوجود لا شيء اعرف من كنه الوجود وجميع وجوهه واذ ما يشكل هو خصوصا اذ لا كان المراد من الوجود والموجود دفع قول الشارح ان اراد انه كذلك الا وانه يمكن ان يقال لعل المقصود في مقام العذر منع ان يكون المذكورات في مقام الحد وحدودا حقيقية بل تعريفات لفظية واسنده بامتناع الحد الحقيقي للوجود وبينه بقوله اذ لا شيء اعرف من

الوجود فيما ذكره الشارح معارضة المنع بالمنع والشارح في انا نقول نعم اجمالا ان ليس من المفهومات المعلومة اعرف من الوجود كما اعترف به الشارح ولو كان الوجود متصورا بالوجه فيكون نفس مفهوم الوجه اعرف منه لانه يصير سببا لانكشاف ذي الوجه والحاصل ان تصور الوجود اعرف جميع التصورات الحاصلة في العقل كما يظهر بالاستقراء والرجوع الى الوجدان ولو كان هذا التصور تصورا بالوجه يكون تصور نفس الوجه اعرف اذا التفت النفس اليه لانه متصور بصورته وذو الوجه متصور بصورة الوجه فلا بد ان يكون تصورا بالكنه وقد فرض انه اعرف جميع التصورات فيكون بديهيا فقد ثبت ان تصور الوجود حاصل للعقل بطريق البديهة تأمل ولا يذهب عليك ان تقرير هذا الدليل يمكن اثبات بساطة الوجود اذ لا شك انه لو كان مركبا كان جزؤه اعرف منه وقد فرض انه ليس مفهوم اعرف منه اعترض عليه بان كلام المعترض يرجع الى وجوه ثلثة لاثبات ان الوجود متصور بالكنه بديهة الاول ان الوجود ليس فردا حقيقيا عارضا للماهيات وهو ذلك بوجهين الاول ما اشار اليه المحقق فان ما ذكره المحقق يدل على ان ليس للوجود فرد حقيقي عارض وحصول للماهيات اصلا والثاني في اعتراف الشارح بذلك واذا ثبت ان ليس للوجود فرد عارض للماهية اصلا فليس في المفهومات المتحققة في نفس الامر دون اعتبار العقل حتى يحتمل ان يكون ما يعتبره العقل غير منطبق عليه بوجه من وجوهه فحينئذ ليس حقيقة وكنهه الا ما يعتبره العقل الثاني ان الوجود بسيط فلا يتصور تحديده فيكون كنهه بديهيا الثالث ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهيات فليس كنهه الا ما انتزعه العقل واستنبطه وقد تعرض للوجه الثاني من وجهي اثبات ان ليس للوجود فرد عارض للماهيات في اصل الحاشية بان ما ذكره الشارح هناك منع وليس فيه اعتراف فلا يمكن الاستدلال به وقد تعرض للوجه الاول في حاشية الحاشية بتعليل ما ذكره الشارح في شرح هذا الموضع حيث خص الحصول بالحصول الخارجي وقال ثانيا لو سلم ان ليس للوجود

فرد حقيقي عارض للماهية بل له افراد ويكون الوجود بالنسبة اليها نوعا لا يلزم كون تلك الافراد
متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت وانت بما
قررنا لكلام المعترض عرفت عدم وُرود هذا الكلام ثم تعرض لوجه الثاني بان الباطل لا
تستلزم الا امتناع التحديد ولا يلزم منه بداهة الكنه كما في الواجب وذلك لان المقسم في
البديهي والنظري هو العلم الممكن الحصول وتوجه رابعا بان كون الوجود واجزائه
لا يدل على ان كنهه معلوم بديهته والظاهر ان المعترض بنى كلامه على اصله وهو ان المفهومات
الاعتبارية كلها مما يخترعه العقل وليس لها تحقق في نفس الامر واراد بالاعتباري ما اخترعه
العقل فيرجع الى الوجه الاول فلا يرد عليه هذا الايراد ويمكن ان يقال لو سلم ان الوجود
امر اعتباري محض فلا شك في ان له منشأ لصحة الانتزاع اذ لا شك في صحة انتزاع الوجود
عن الموجود وعدم صحة انتزاع العدم عنه بالضرورة ولكونه متحدا مع مفهوم الموجود
والسند المعترف به الضعيف يمكن ان يتوهم كون الاتحاد مع مفهوم الموجود من الاوّل
لصحة انتزاعه هل حصل في ذهننا بحقيقته ام حصل في ذهننا ببعض عوارضه فقال وبني
الاستاد كلامه على انها ليست اعتبارية محضة ليس لها تحقق في نفس الامر مطلقا فالكلام
الثاني والاول ان التصديق بالثاني انطال الامام اراد بالتصديق البديهي ما يكون
اجزائه بديهيا على ما هو مصطلح في التصديق البديهي كما قرره في شرح المطالع وح
يصح منع الكبرى نعم كان منظرا منع الصغرى وقد اندفع بانا نعلم اجمالا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب بل لا يخفى ان هذا الدليل منقوض بسائر المفهومات فان
الشيء والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه وكذا اذا كان بعضها وجودا
ومراده بكونه وجودا كونه نفس مفهوم الوجود فيندفع اختيار ان جزءه وجود ولكن صدق
الوجود على جزئه صدق عرضي ويرد على قوله لا يقال امران احدهما ان مراد المستدل انه

لكن يرد عليه ان كون تلك الافراد
حصصا لا افرادا حقيقية لا يستلزم
انا ليس لها تحقق في نفس الامر اصلا
بل يكون اعتباريا محضا اختراعيا صرفا
حتى لا يكون كنهه الا ما اخترعه العقل نسخه

لانه اما ان يكون شيء من اجزائه مفهوم الوجود او لم يكن شيء من اجزائه مفهوم الوجود وعلى
الثاني لا يجوز ان يكون بينهما امر زائد مغاير لكل واحد فرض انه غير الوجود ويكون هو مفهوم الوجود
وح يندفع المنع وثانيهما انه لو كان الوجود هو ذلك الزائد مع تلك الاجزاء لم يكن ما
فرض جميع اجزاء الوجود جميع اجزائه هف ثم لا يخفى ان قوله فان قيل نحن نستدل بان
هذا التصديق بديهي الخ يكون لدفع المنع الاول كما هو الظاهر لا لدفع الايراد الثاني لانه بعد
فلا يروح ما اورده في الجواب ثم انه ذكر في الحاشية موافقا لما ذكره سيد المحققين قدس
سره الشريف ان مختار المص ان تصور الوجود بديهي وكذا الحكم ببداهته وانت خبير بان
كلام المص هنا لا يدل الا على ان الحكم ببداهة تصور الوجود بديهي لو كان كذلك لا يتوجه
المنع الذي اورده الشارح على قوله لان الشيء او ما صدق الوجود الا بتكلف تام قال الشارح اما بانا
وانه بطل ابطال الرسم مع ان الكلام في بداهة الكنه بناء على احتمال ان يكون لبعض
الرسوم علاقة مع ما يرسم بها ينتقل منها اليه ويرد على قوله لا تستحيل احاطة الذهن بما
لا يتناهى مفصلا ان ما عدا الرسم يجوز ان لا يكون غير متناهي كما اذا كان المعرف هو
الممكن مثلا بل لا يكون هناك ما عدا الرسوم متحققا كما اذا عرف الموجود المطلق ثم
اعلم ان المحقق الشريف قدس سره اورد النقض على الدليل الثاني بجميع المفهومات
النظرية على ان يكون النقض نقضا لتمام الدليل والشارح اورد النقض لبعض الدليل
وهو دليل بساطة الوجود ولعل وجه العدول ان لزوم جميع المفهومات ليس محذورا عند
الامام على ما اشتهر من مذهبه بخلاف لزوم بساطة الجميع وغرضه من قوله وهذا الاستدلال
بالشكل الاول التنبيه على جريان هذا الاشكال في مطلق الشكل الاول مع جوابه ثم الظ
ان الاختصاص بحسب نفس الامر وان كان كافيا لاشتغال الذهن الى المعرف لكن
من المحال ان يكون بقصد الكسب ان يضع المطلوب ويتردد في تحصيل مبادي ومناسبة للمطلوب

[illegible]

من العلم بالمناسبة لیسکن من الحرکة الاولی ویتحرک حرکة ثانیة لتحصیل الترتیب اللایق
هو المراد بالعلم بالاختصاص فی ایضاح التعریف بالرسم یحصل الامتیاز التام عند العقل
فیحصل العلم بالاختصاص التام وهذا ان کان حاصلا بعد التعریف وبعد فیه لزوم الی
احاطة الذهن بما لا یتناهی کان باقیا وبعد لهذا اقال سلمناه وقوله لا یقال یرجع الی
کانه قیل لو کان الوجود بدیهیا لکان بداهته بدیهیا ولیس فلیس او یقال یرجع الی
الاسئلة لا لغو وعبث وهذا هو الظاهر من العبارة او یقال اذا احتاج البداهة الی
کما عرفت کان البدیهیة نظریة مع ان بداهة کل بدیهی بدیهیة ویمکن دفع الاخیرین بان ما
ذکرناه تنبیه لبیان ماسند لا تنافی **قوله** لان غایة الامر علی هذا التقدیر تنبیه علی قوله
ان الامر الزاید هو الهیئة الاجتماعیة بیان ذلک ان الهیئة الاجتماعیة اقرب الی المجموع المرکب
والشبه به مما عداها من سایر الاحتمالات اذ کان المرکب حاصل بالاجتماع کذلک الهیئة
اعلم انه اعترض علی قوله وان لم یکن ذلک الامر الهیئة بل امر آخر آه بان حاصله انا لا نسلم انه لو
لم یکن ذلک الامر الهیئة لابد ان یکون تلک الاجزاء معروضات وتمازج الاحد کانه توهم
ان قولنا بل امر آخر تال للمقدم المذکور ولا مجال لذلک التوهم لان المعطوف علی المقدم
مقدم ثم انه استشکل انه یمکن فهم هذا الحصر من هذه العبارة بدون ان یجعل بل امر آخر تالیا
کما لا یخفی علی من له ادنی دربة باسلوب الکلام کتب فی الحاشیة قوله وهذا المنع انما یرد علی حصر
به علی المستدل فقوله هذا المنع اشارة الی المنع الذی ذکره فی الحاشیة الاحد وتعلق فی
حاشیة الحاشیة بقوله قبیل قوله وان لم یکن ذلک الامر الهیئة بل امر آخر لا یکون تلک الاجزاء
معروضات غیر مسلم وانما یکون کذلک لو کان العارض منحصرا فی الهیئة الاجتماعیة و
فلیس وغیر العبارة المعترض علیها الی قوله لو لم یکن ذلک الامر الهیئة ولا امر آخر عارضا
آه وجعلها تغییر العبارة المذکورة وبیانا لما هو المراد منها ثم اعترض ایضا علی قوله بل

فی امر اجنبی عنه بان العلاقة منحصرة فی العارضیة والمعروضیة حتی یکون ما عداها داخلا فیها
والاجنبی ما لا یکون له تلک العلاقة وفی بعض النسخ والمراد بالاجنبی آه وهذا اظهر کتب
ههنا حاشیة اخری علی قوله اولا عارضا ولا معروضا بقوله ارید ما یشتمل جزوه ومن اجزائها
آه او علی قوله ولانه معروضه ولا فی عارضه وعلی التقدیرین یکون التعمیم فی کلتا العبارتین
مقصودا ولعله اعتماد اعلی ما سبق حیث قال وکذا اذا کانا عارضین آه اجمل الکلام
لا یخفی ان التعمیم فی قوله لا عارضا ولا معروضا اسهل واقرب منه فی قوله لانه معروضه ولا
عارضه بالضمیر کما لا یخفی **قوله** فیه بحث ما والبحث علی توهم ان هذه الوقوع مستلزم
احتمال الوقوع وحاصل الجواب منع الاستلزام المذکور وتوجیه ما ذکره فی السؤال انه
اولا مقدمة مسلمة وهی ان عدم تذکر المنقة التی کانت قلیلا ثم ادعی انه یکفیها اثبات ان
اشتباه البدیهی بالنظری قلیل بان یقول ان هذا الاشتباه ملزوم للتردد ونفی انه هل کان فیه منقبة
الکسب ام لم یکن ثم قال ان المعروض وهو المنقة ثم الموضوعة الاتی عبر عنها بقوله انه مما یتعسر بیان
المنقة الی صحة قلیل الوقوع والمراد منها کون التردد المذکور قلیلا وقد کان ادعی ان
الاشتباه المذکور ملزوم التردد والمذکور فاذا ثبت انه قلیل ثبت ان ملزومه قلیل ایضا
والی ما ذکرنا اشار بقوله فانک فی بدایة البدیهی ای اشتباه البدیهی بالنظری
مبنی علی احتمال امر وهو نسیان المنقة الی صحة قلیل الوقوع الی هذا الامر کما هو الظاهر
فیکون هذا الکلام منه اشارة الی حاصل تمام ما استدل به علی المطلوب وحمل علی ذکر
الاحتمال فیکون اشارة الی بعض منه وتوجیه ما ذکره فی الجواب انه اولا ذکر اصل الدلیل
وتعرض لدفع طریق آخر یمکن ان یتمسک به علی هذا المقصد بقوله ولا یلزم من ذلک الی
قوله وان کان وقوع الشق الاول وقوله وان کان وقوع الشق الاول قلیلا لحفظ
الجواب عن البحث المذکور قال المص وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود فی انه

كان عدم تذكر المنقة التي كانت قليلا

الشارحون معنى اطلاق الوجود ولم يتصدوا لبيان فايدته وقد تعالى في ذكر معناه و
بيان فايدته وجهان الاول انه لدفع سؤال ربما يتوهم ههنا وهو انه ان اريد بالوجود
المجزوم به الوجود الواجبي مثلا فلا نم انه مجزوم به وان سلم فلا نم انه بعد الجزم به تردد الذهن
او تبدل اعتقاد كونه واجبا الى اعتقاد كونه ممكنا وان اريد الوجود المشترك فيه كان
مصادرة اذ لم يثبت اشتراك الوجود الا بهذا الدليل وتقرير الجواب بان المراد الوجود
الغير المضاف الى خصوصية اصلا فانا نعلم بالضرورة انا اذا نظرنا الى وجود ممكن جزمنا
بوجود سببه وجودا مطلقا عن الاضافة الى خصوصية ما ولم يعتبر معه الاشتراك ايضا وان
كان في الواقع مشتركا فيه كما يقتضيه الدليل بل لا يبعد ان يراد بالاطلاق عدم التقييد
بالاضافة الى الخصوصيات وبكونه مشتركا فيه الثاني انه لدفع سؤال يشيد كره الشارح آخر
هذا البحث وهو ان المجزوم به هو كونه موجودا باحد الوجودات التي نفس الذوات بلا
اعتبار يلزم الاشتراك وتقرير الجواب انا نعلم بديهة ان المعنى المجزوم به هو الوجود من غير ان
يلاحظ معه امر آخر اصلا ثم لا يخفى على
مفهوم الاحدية معه والمراد باطلاق الوجود ان لا يعتبر معه امر آخر اصلا ثم لا يخفى على
المتامل جريان الوجهين في الدليلين الاخيرين الا ان المص ذكر هذا القيد في الاول
واكتفى به عن الاخيرين لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وذلك غير رفع
الوجود بالمعنى المصدري على ما يشهد به بالتتبع بابا عكس النقيض اذ لا يخفى انه لا يصدق
رفع الناطق مثلا رفع الانسان واما تفسيرهم النقيض بالرفع فبناء على انهم ارادوا بالرفع
ما يستفاد من كلمة لا وليس لا المعنى المصدري وبين معنى المغاير حتى يكون معنى زيد لا قائم
القائم ويصير كلمة لا اسما ولم يكن اداة لانه فرد ودعا كما صرح به سيد المحققين قدس
سره في حاشية المطالع في بحث الالفاظ حيث قال سند دفع هذا التوهم وهو مردود ولا
المعقم بلا قيام اثبات اللاقيام لزيد لا اثبات مغايرته لقيام فلا يكون اسما بل اداة

اقو

اقول الحق ان مرادهم بايهم المعنيين ويكون للوجود مثلا باعتبار حمل المواطاة نقيض
هو اللاوجود وباعتبار حمل الاشتقاق نقيض هو الرفع المصدري واذا قطع النظر
عن الاثبات بدل الحمل واخذ ان تعين باعتبار رعاية الباعد والتمانع كما صرح به المحقق
الشريف قدس سره لا يبعد ان يحمل كلام اللاوجود والرفع المصدري يصلح لهذا وقد
وقت ما على كلام الاستاد الشارح مع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
الى غير ذلك من الخصوصيات الشارح اي ان للدليل الاول تقريرين مناط احدهما على التردد
والآخر على التبدل ولا يخفى ان كلام المص لا يحتمل الثاني فينبغي التعرض للثاني على وجه لا يفهم
انه من تتمة شرح كلام المتن وقوله الى غير ذلك من الخصوصيات كانه مبني على حمل الوجود
على المطلق الشامل لكل ايجي والذهني واورد على قوله فبالنظر يكون الامر المقطوع به الباقي
آه ان هذا انما يلزم لو علم الاختصاص والجواب بان هذا الكلام مع الاشاعرة القائلين
بان وجود كل شي عين مهيته والعلم باختصاص الشي بنفسه بديهي يكفيه التفات
العقل ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان المفهوم من لفظ الوجود في كل مهية ما هو المفهوم
من لفظ تلك المهية ثم يمكن دفع ما قيل ان الدليل يصير جدليا ووظيفة الحكمة
والكلام هو البرهان بان الدليل المذكور ههنا مخصوص به ووظيفة الحكمة والكلام
لا ينحصر في البرهان بل ذا ابهم ان يذكر واضعفه المدارك ثم اقاموا البرهان كما فعل الشيخ
وذلك كثيرا وايضا سيجي ان المدعى بديهي وما ذكره تنبيه وقد دفع عن دليل تبدل
الاعتقاد بانه ان علم الاختصاص فذاك وان علم عدم الاختصاص فيلزم الاشتراك والا
ارتفع الامان عن العقل وفيه نظر اذ يجوز ان يكون جزم العقل مستندا الى شبهة
حصلت له لا الى التردد وكون العقل منافيا في الاحكام النظرية غير مسلم والا لم يحصل
الجهل هذا لكن لا يخفى على المنصف ان اتفاق جميع العقول في الحكم بامر غير مطابق

عرضت لهم بعيد غاية البعد فتامل ويمكن ان يقال لحصل الجزم بعدم الاختصاص من
جميع العقلاء فلا منازعة ولا مخاصمة لانه عين الاعتراف بالاشتراك وان احتمال الاختصاص
فلا يبقى مع زوال اعتقاد بالخصوصية والجزم بخصوصية اخرى ولا يخفى على الفطن بعدم
جريانه في دليل التردد فتامل وقد يقال في دفعه على التقريرين ان المراد من الجزم بوجود
السبب مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات انا جزمنا بان هذا السبب
ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا كان موجودا بهذا
المعنى وصار حاصل الدليل الامر بالرجوع الى الوجدان في حال الجزم بالوجود مع التردد
او التبدل في الاعتقاد بالكنه تلك الحالة وجدت في نفسك ان تجزم بثبوت معنى واحد
لتلك الخصوصيات قلنا ان التردد وتجويز العقل وهو لا يقتضي المطابقة للواقع
لما منع ان يكون مفهوم الوجود لما وقع التردد فيه نفسه يصح لاثباته بان التردد وتجويز
العقل وتجويز العقل لو لم يتعلق بكون مفهوم الوجود موجودا في الخارج حتى يكون له
موجود خارجي كان ذلك اما لان التجويز يقتضي مطابقة ما يتعلق به التجويز للواقع او لما
لان كون العلة واجبا لما وقع التردد فيه وكذا كونه جوهرا الخ وههنا فلو كان التردد
فيه مطابقا للواقع البتة لاجتمعت تلك الاقسام في الواقع لان الامور المتحققة
فيه او المراد انه لو اقتضى التردد والمطابقة للواقع لكان كل واحد من تلك الاقسام
مطابقا للواقع ولو بدلا مع ان كل واحد لا يمكن ان يكون علة الممكن المفروض وليس
الصالح للعلية الا واحد منها فقط واما لان المتردد فيه لا بد ان لا يكون بديهي
البطلان ولا يخفى ان ما نحن فيه من هذا القبيل وهو ايضا باطل كان كون الوجود من المعقولات
الثانية وغير موجود في الخارج على تقدير التسليم وعدم التعرض لابطاله كما هو راي جمهور
المتكلمين ليس مما بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه هذا فان قلت المدعى هو اشتراك

الوجود

الوجود بين الموجودات الخارجية في نفس الامر كما يدل عليه ظ كلام الشارح ومراد المص
التردد والذي يفيد اشتراك الوجود بمعنى بين الموجودات مع بقاء الجزم بالوجود والتردد
الذي يقع بين الموجودات المحققة الوجود اذ الكلام فيما هو من الموجودات في الخارج بعينها
بعينها وبين من مخاصمنا فان المجزوم به في الدليل وجود سبب الممكن في الخارج ولا شك ان
الموجود له في الخارج ليس الا ما هو موجود فيه وح يندفع كلا الايرادين قلت هذا تخصيص
للدعوى ببعض الموجودات الخارجية والتخصيص تعسف اذ الظاهر ان هذا الحكم عام شامل
لجميع ما هو موجود بحسب نفس الامر سواء كان موجودا خارجيا اولا وعلى تقدير ان يكون موجودا
خارجيا فسواء كان محقق الوجود اولا بل لا يبعد ان يقال ان هذا الحكم شامل للممتنع ايضا
لانهم فسروا الاشتراك بان اطلاق لفظ الوجود على الجميع بمعنى واحد ولا شك انه قد
اطلق لفظ الوجود على الممتنع وان كان بطريق السلب عنه فالصحيح ان الوجود الذي يطلق
على الممتنع هو الوجود الذي يثبت للممكن ولا يخفى انه اذا ثبت اشتراك الوجود بين جميع
الموجودات بحسب نفس الامر ثبت اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية
لان جميع الموجودات بحسب نفس الامر هي الموجودات الخارجية عند الاشاعرة والحاصل
ان مطلوبهم ههنا اثبات اشتراك الوجود بين جميع ما هو موجود في نفس الامر سواء انحصر
تلك الجميع في الموجودات الخارجية ام لا الا انه بعد اثبات الوجود الذهني يظهر ان
المشترك فيه له فرد غير الخارجي والعنصر وعليه ان كلام الشارح يابى عنه اما اولا فلانه
الى حيث قال ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى الشفاء وكونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
اذ لا وجه لقوله الى غير ذلك بعد تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى الاعتقاد كونه واجبا اذا كان
المقصود اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية المحققة الوجود واما ثانيا
فلان قوله يلزم من ذلك اشتراك الوجود بين نفسه وغيره وهو كلي يدل على عدم التخصيص

الكلام بالوجود الخارجي لان اشتراك الوجود الخارجي بين الكل وغيره ليس متفقا عنده المتقين
فلا يصح قوله وهو كذلك واما ثالثا فلا يا قوله الى الشبهة وهذا ان الجواب على تقدير صحة
التردد وتجويز العقل وجوده في الخارج حين توجيه قول الله التردد وانما يقع فيما هو من الموجودات
بما ذكره القايل اذ لو كان المراد ما ذكره لينبغي ان يقول على تقدير كون الوجود موجودا
في الخارج لان المتردد فيه بما نحن فيه موجود خارجي محقق ولا يخفى انه لا يرد ايضا على
تقرير الدليل على ما قرره الاستاد وانا قد نجزم بان علة الممكن هو الواجب ونتردد في انه زيد
او عمرو او الى غير ذلك من المخصوصيات فيلزم اشتراك الواجب بين تلك الاشخاص لان
اللازم انه لو كان تلك الاشخاص واجبا كان واجبا بهذا المعنى ولا يلزم منه كونه واجبا
في الواقع وقوله وليس المعقول منه في كل خصوصية تفسير لقوله قابلا للاشتراك وهو الذي
دل عليه بقوله مفهوما واحدا ولم يرد به قابلية الاشتراك بحسب الواقع حتى يرد انه غير لازم
من الدليل لما مر آنفا فلا يلزم تسليم لزوم قابلية الاشتراك من الدليل على ما يشعر به قوله وان
وجه قوله نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم بمعنى على ما
قررناه في توجيه الدليل انا جزمنا بان هذا السبب ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى
وان كان جوهرا كان كذلك الى غير ذلك قوله فالجواب بتغاير الاعتباري فان قيل لا حاجة
الى التزام هذا اذ قد مر آنفا ان المراد بالقابلية مجرد ان المعقول من الوجود في كل
خصوصية ليس معنى آخر فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا حتى يحتاج الى العذر بتغاير
الاعتباري قلت التغاير بين المشترك والمشترك فيه في الجملة ضروري وان لم يتحقق
الشي في الاول اصلا الذي في الشبهة واجبا او لا بانه يلزم من ذلك اشتراك
الوجود واتي الفرق بين الجوابين ان الجواب الاول يلتزم عدم المغايرة بين الموجود والوجود
بحسب المفهوم اصلا بل هنا مفهوم واحد له اعتباران باحدهما موجود وبالآخر وجود

كما اذا اخذ تارة زيدا تارة باعتبار انه كاتب واخرى باعتبار انه شاعر فان ذات زيد في
الاعتبارين واحد بحسب المفهوم وانما التفاوت بملاحظة الاعتبارين فان قلت التغاير
بين المجزوم به والمتردد فيه ذكره من الباقي والزايل بحسب الذات والمفهوم ايضا فلا
يمكن الجواب بالتزام التغاير بمحض الاعتبار قلت المجزوم به الباقي هو ان يكون الوجود
محمولا عليه بحمل الاشتقاق والمتردد فيه هو كونه عين مفهوم الوجود فالمجزوم به حمل الوجود
عليه اشتقاقا والمتردد فيه حمل الوجود عليه على طريق حمل الشي على نفسه فهو هو فلا منافاة
وفي الجواب الثاني يلزم المغايرة بحسب المفهوم ومنع لزوم التسلسل بناء على ان وجود الوجود
لا يتحقق بدون الاعتبار وان كان بعد تحققه يتحقق الاعتبار ويكون مغايرا له في المفهوم
والى حاصل ان التسلسل هيهنا في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فالمراد بقوله
وجود آخر مغاير بالاعتبار ما يقابل المغايرة عينا اذ الوجود لما لم يكن في الاعيان
فلا مغايرة بينه وبين الموجود بها اي كون التغاير اعتباريا بمعنى كونه ليس عينيا بتحقق
فيما اذا كان غير الوجود موجودا به لان التغاير هيهنا ايضا ليس عينيا لان عينية التغاير
بين امرين فرع عينية الطرفين بخلاف الاعتباري المذكور في الجواب الاول بانه في
مقابل التغاير الذاتي متحقق فيما اذا كان غير الوجود موجودا به وهذا الحكم مشترك بين
ما اذا كان الوجود موجودا وبين ما اذا كان غير موجود بخلاف الاول
الحصر العقلي بين الوجود والعدم آه المراد بالحصر العقلي في هذا المقام هو انه لو جرد النظر
اليه لجزم العقل بالانحصار ولا ينافي في ذلك ما يجي ان بعضا من المعتزلة قايلون
بثبوت الواسطة بين الوجود والعدم لان قولهم هذا مبني على انهم لم يفسروا الوجود والعدم
بالثبوت وسلب الثبوت على ما يجي والا فالقول بثبوت الواسطة بين الشي وسلبه
خروج عن فطرة الانسانية فتراجعهم متغاير يرجع الى تفسير اللفظ قلنا ان تفسير الوجود والعدم

بالثبوت وسلبه فح لا مجال لتوهم ثبوت الواسطة فيندفع ما نقل من الشافي الشفاء
حيث قال يمكن ان يبقى الحصر بين الوجود والعدم ليس حصرا عقليا على ما ذكره ايضا لانه
موقوف على امتناع كون الشيء لا موجودا ولا معدوما وهو محل النزاع بين العقلاء مع
ان المص سيصرح بان الوجود لا يرد عليه القسمة انتهى وسيجيء شرح كلام المص على وجه يندفع
عنه توهم ثبوت الواسطة ثم لا يخفى ان كلام السيد الشريف حيث قال لان معناه اما
ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص كالصريح في
انه جعل معنى العدم الخاص سلب الوجود الخاص ولما كان حمل العدم على معنى يجامع
الوجود خلاف المتبادر من لفظ العدم لتعلقه بالمعنى العدم اذا المفهوم من العدم معنى
لا يجامع الوجود اصلا والكلام انما هو في تعدد هذا المعنى صرف الكلام عن ظاهره و
حمل تفسيره العدم الخاص من سلب الوجود الخاص على انه تفسير باللازم المساوي بلا خفاء
مقدمة اجنبية لان سلب الوجود الخاص مساو لسلب جميع الوجودات بناء على ان
الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ثم ادعى ان المتبادر من الخاص ما يكون جزئيا حقيقيا
وسلب الوجود الخاص امر كلي يصدق على الوجود الخاص لآخر بناء على ان المراد من الوجود
والعدم الوجود والمعدوم وسلب جميع الوجودات جزئي حقيقي بعد اضافته الى جزئي
حقيقي كزيد مثلا واراد بالجزئي الحقيقي ما لا يصدق في نفس الامر على كثيرين وهذا المعنى
للفظ الجزئي مفهوم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء هذا ولا يخفى ما فيه من التعسف بل
الحق الاستغناء عن الترديد في كلام الشارح قدس سره ولا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير
عدم اشتراكه معنى رفع وجود لا يتم هذا اذ يجوز ان يكون معنى العدم على هذا التقدير
هو رفع جميع الوجودات وهذا المعنى يتعدد بتعدد الماهيات كما سيجيء لانا نقول هذا الكلام
من قبل السيد ومنصب المنع لان من اورد الاستدراك على الدليل صار مستدلا فلا يتوجه

قوله

٣٠٩
المنع في مقابله على انه يمكن اثبات تلك المقدمة بانه على تقدير التعدد ولو لم يكن معنى
العدم رفع وجود وجود بل معنى ينافي جميع الوجودات لم يكن الحصر بين الوجود والعدم
عقليا على انا نقول اذا تعدد العدم بمعنى رفع جميع الوجودات فذلك التمايز و
التعدد اما من جهة نفس السلب وذلك باطل اذ لو كان كذلك لثبوت تمايز بذاته لم
يكن الحصر بين الشيء وسلبه عقليا على ما سيجيء في كلامه رحمه الله او من جهة الملكة وهي
الوجودات فذلك ايضا باطل لاتحادها في الجميع او من جهة الماهيات وذلك ايضا باطل
لان هذا تمايز بامر خارج عن مفهوم العدم اذ الاضافة الى الماهيات لم يعتبر في
مفهوم العدم اتفاقا انما النزاع في اعتبار الاضافة الى الوجود في مفهومه فتبا ان
كون العدم بمعنى رفع وجود وجود وان كان باطلا في نفسه لكنه لازم من هذا الغرض
المستحيل هذا والحق ان المفهوم من العدم ليس الا ما لا يجامع الوجود اصلا والنزاع
في وحدة العدم وتعدده انما هو في وحدة هذا المعنى وتعدده وتعدد المعنى ليس
معنونا له وسنشير اليه عند تحقيق كلام الشارح لانا نقول على تقدير ان يكون
العدم مادة متعددة يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما مر وقد عرفت ما مر على
قلنا هذا تقرير آخر فلا بد في اثبات المطلوب اخذ مقدمة اخرى فان قيل لا حاجة
الى اخذ ان الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية بل نقول معنى
العدم هو سلب الوجود بالكلية ويكفي في الحكم ببطلان الحصر بين الوجود والعدم تعدد
معنى لفظ العدم من غير حاجة الى اخذ مقدمة اصلا قلت من اخذ في الاستدلال وحدة
العدم جعل العدم بمعنى رفع الوجود في الجملة ولم يجعله بمعنى رفع جميع الموجودات وهذا المعنى
سواء كان معنى مطابقيا للفظ العدم او تضمنيا لم يظهر ان الحصر بين الوجود ونقيضه
باطل على تقدير تعدد الوجود والا اذا انضم اليه ان المفهوم من العدم معنى واحد

قوله

وذلك الحصر لا يتم من تعدد العدم الا ان الكلام
على فرض ثبوته فلا بد ان يكون من العدم
بمعنى رفع جميع الوجودات وكذا الكلام
لزومه من تعدد الوجود وقد مر

لايكون الا ما لا يجامع الوجود اصلا فلم يمكن التردد بينه وبين الوجود الى ان حاجة ابهه
او ضم اليه ان رفع الوجود في الجملة في الحصر المذكور يتعرض تحققه في ضمن رفع جميع
الوجودات وحاصل ما ذكره رحمه الله سبحانه وتعالى ما ذكره الشارح في الحاشية ان الحصر المقصود
هو الحصر بين الوجود ورفع الوجود بالكلية لا يليق بالمستدل الذي لم يأخذ وحدة العدم
ان يفسر العدم بمعنى رفع جميع الوجودات وح لا حاجة في بطلان الحصر الى مقدمة اخرى
اصلا لا بمعنى رفع جميع الوجود في الجملة حتى يحتاج الى اخذ احدى المقدمتين لانا نجوز
هذا المستدل لما كان متصديا لاثبات الاستدراك على المستدل الذي اخذ وحدة العدم
فعليه ان يفسر العدم بما فسره به والا فيكون دليلا آخر لا اقتصارا بالدليل الاول
نعم يمكن ان يقال من اخذ وحدة العدم انه لو فسر العدم المذكور في الدليل على معناه
المتبادر ظهر بطلان الحصر ولم يحتج الى اخذ مقدمة اصلا فاي فائدة في صرف العدم
عن معناه المتبادر حتى يحتاج الى اخذ وحدة العدم مع انها لم تثبت بل كان يلزم تنبيه
اصل الدعوى كما سيجي والموجه ان يحمل كلام الشارح على هذا فتأمل قلت استيراد اي
بهذا المعنى وعلى تقدير التسليم اشارة الى منع المقدمة الاولى لان هذا المعنى يحتمل ان
يكون معنى العدم رفع جميع الوجودات وكذا منع المقدمة الثانية لو اريد ظاهرها
فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا المبحث اقول يمكن ان يجاب عن هذا السؤال
بوجهين احدهما ان ما ثمة هناك منع لزوم التناقض بين الكثير من مفهومين وسنده بانه
يجوز ان يتحقق التناقض بين مفهومين فقط فلفظ العدم في كلامه لا بد ان يكون بمعنى
ما اخذه المستدل في كلامه فان كان في كلام المستدل بمعنى رفع وجود وجود بناء على انه
ساق الكلام على تقدير تعدد الوجود والعدم ايضا فلا يراد الشارح اصلا وان كان على
بمعنى رفع جميع الوجودات فالعدم المذكور في كلام الشارح بهذا المعنى ووجه صحته انه الزامي

ويمكن ان يقال اذا اخذ في الدليل وحدة العدم فسواء حمل العدم الماخوذ في الدليل على معنى رفع جميع الوجودات كما هو المتبادر او حمل على رفع الوجود في الجملة يظهر بطلان الحصر [illegible] وتم الدليل ولو حمل على رفع الجميع [illegible] وكفى ذلك [illegible] وحدة العدم وما ذكره [illegible] الكلام [illegible]

له لانه اذا جاز ان يكون لكل واحد من العدمات بهذا المعنى نقيضا لكل واحد من الوجودات
يكون لكل واحد من العدمات نقيضا لواحد من تلك الوجودات بالنظر الى انهما لما
سبق منه ان معنى العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا انما هو بحسب نفس الامر وفي الواقع
وجعل العدم ههنا بمعنى رفع وجود وجود على تقدير تعددهما وذلك لانا لا نفهم
الوجود معنى الا انا نفهم من العدم ما كان نقيضا له ونقيض الوجود انما هو رفعه فعلى
تقدير تعدد الوجود والعدم يكون كل عدم رفعا لوجود ونقيضا له وفي الاخير نظر اذ لا
فرق بين التقريرين في ان الكلام ههنا على تقدير تعدد الوجود والعدم فحمل العدم في
احدهما على ما هو معناه في الواقع وفي الآخر بما لزم من التقرير المذكور يتوقف على انه
قد مر ان المفهوم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا والكلام انما هو على تقدير تعدد
هذا المعنى وتعدد المعنى ليس ابطالا له فعلى تقدير التعدد يلزم كون العدم بمعنى رفع
جميع الوجودات نقيضا للوجود الخاص فهذا الذي يلزم من التقدير المذكور لا ان معنى
العدم الشائع عن معناه الاصلي قلت اي حاصل جوابه كما اشار اليه في حاشيته
الى حاشية انا حملنا العدم في كلامه في ذلك الموضع على رفع جميع الوجودات موافقا
لما سبق فيندفع الاضطراب عن كلامه غاية الامر ان سنده مندفع واندفاع السند اذا
كان اخص كما فيما نحن فيه لا يضر اصل المنع ووجه كون السند اخص انه يمكن ان لا يتحقق السند مع
تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين بما ابطلت به سندنا وهو انه كيف يتحقق حسب
التناقض بين الوجودات والعدمات بمعنى رفع جميع الوجودات المتعددة على
تعدد الماهيات مع ظهور انتفاء الحصر بين كل واحد من الوجودات وكل واحد من العدمات
بهذا المعنى فان قال المستدل انا لم نجعل العدم بهذا المعنى قال الشارح لا معنى للعدم
سوى ما لا يجامع الوجود اصلا وانما الكلام على تقدير تعدده وقوله على ان جواب اخر

واعلم ان هذا الكلام [illegible] الوجود [illegible] متعدد الا كان [illegible] نقيضا للوجود [illegible] العدم [illegible] تقرير الشارح [illegible] رفع الوجودات [illegible] الدليل [illegible] ان يحمل كلام [illegible]

عن السؤال المذكور بعد الجواب الاول وبيانه انه اذا لم يصح ما ذكره الشارح من تحقق التناقض
بين المفهومين بناء على انه تحقق الواسطة تنهدم بنيان التقرير الثاني الذي كان
المحذور اللازم منه تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين وصار المحذور اللازم حينئذ عدم
تحقق التناقض بين الوجود والعدم مطلقا وما يصلح ان ينضم اليه لتحصيل الدليل ليس الا انا
نعلم تحقق التناقض بينهما في الواقع فيصير الدليل هكذا لو تعدد الوجود سواء تعدد العدم
ام لا لم يتحقق التناقض بين الوجود والعدم والتالي باطل فكذا المقدم وما كان التناقض
عبارة عن منع الجمع ومنع الخلو الذي هو الحصر وكان انتفاء التناقض على تقدير كون
العدم بمعنى رفع جميع الوجودات باعتبار الجزء الثاني اي الحصر دون الاول الذي هو
منع الجمع ضرورة ان رفع جميع الوجودات لا يجامع شيئا من الوجودات فقولنا لو تعدد
الوجود لم يتحقق التناقض بين الوجود والعدم في معنى قولنا لو تعدد الوجود لم يتحقق الحصر
بين الوجود وبين العدم فكان هذا الكلام راجعا الى الدليل الاول بعينه فهذا
الجواب عن كلام الشارح مبطل الدليل راجعا الى الدليل فكان باطلا فكلام الشارح كان تاما
على المستدل ان لم يكن صحيحا في نفسه ووجب اعتقاده على ما سبق منه هذا ما سنح لي في تحقيق
هذا المقام الذي استصعبه الاقوام   هذا ما ذكره المحشي قدس سره اي بحسب المآل وان اراد
بوحدة العدم اصالة الوحدة التي تكون باعتبار نفس السلب بالوحدة النوعية او الوحدة
الناشية باعتبار المضاف اليه مع قطع النظر عن خصوص الوجود حتى لا يتوهم المضايقة
وان اراد بقوله لتم المقصود به انه يتم المقصود به مع ملاحظة مقدمة ضرورية لا يتوقف الفعل
في الحكم بها ولم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر العقلي اذ لا يخفى ان هذه المقدمة ليست
في مرتبة المقدمة الاولى في الظهور بل يحتاج الى ملاحظة مقدمة اخرى هي انه على تقدير ان
يكون العدم واحدا كان معناه رفع جميع الوجودات فح يظهر بطلان الحصر ولا يخفى

الدليل   الاول

ما فيه من التكلف ثم نقول لا يذهب على احد انا لا نفهم من الوجود معنى الا ويكون العدم
رفعا متعلقا به بذاته فلا يرد على الحج العلامة انه ان اريد بذلك نوع المتعدد ومتعدد
في الجملة انه اذا كان للوجود معان متعددة يلزم ان يكون للعدم ايضا معان متعددة
بحسب تعدد الماهيات فلا يلزم ذلك لانه يكفي معنى العدم رفع الوجودات باسرها وهذا المعنى
الواحد مشترك بين سائر المعدومات وان اريد ان الامور المتعددة معتبرة في مفهوم العدم
فلا يضر فالان تلك التعدد ونا في اتحاد مفهوم العدم   فيه بحث وهو ان العدم
نقيض الوجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يرد على ما نقل عن المحقق الشريف ولهذا قدرنا
عند قوله هذا ما ذكره المحشي قولنا اي بحسب المآل ولو وجه كلام الشارح بان مراده انه لا يكون
لمفهوم واحد نقائض متعددة باعتبار واحد كالالهي فيقطع في منافاته هذا الايراد وعليه النقض
وربما يجاب عنه ايضا بان مراده انه ليس لشيء واحد نقائض متعددة وارادة بتعدد
النقائض تباينها ولا شك ان الوجودات الخاصة متباينة بخلاف الوجود بالنسبة الى
عدم العدم الذي في تقرير الدليل انه وان جاز ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما
ايجابي والثاني سلبي لكن لا يجوز ان يكون اكثر من هذا وعلى تقدير تعدد الوجود ووحدة
العدم يلزم ان يكون لذلك العدم نقائض كثيرة لا يمكن حصرها وعدها بناء على ما ذهب
اليه الخصم من ان للوجود معان متعددة بحسب تعدد الوجودات ومع قطع النظر عن
ذلك نقول اقل مراتب تعدد الوجود الاثنينية فحصل للعدم نقيضان وعدم العدم
ايضا نقيض له كما قررت فيكون للعدم ثلث نقائض وذلك مح كما عرفت وما يجاب به عن
الاعتراض بان المراد ان التناقض للواحد لا يتحقق الا بين الاثنين والتناقض الذي
بين الوجود والعدم غير التناقض الذي بين العدم وعدم العدم ففيه انه ان اريد
بالتناقض للواحد ما يكون طرفاه واحدا فلم انه لا يكون الا بين الاثنين لكن لا يفيد

ان یکون

حاشیه نکی مانده

بان كون الشئ نقيضا بين الوجود والعدم واحدا بهذا المعنى فى هذا المعنى بل هو موقوف
على وحدة الطرفين الوجود والعدم وهو الكلام الا فيها وان اريد بالتناقض
الواحد معنى آخر فلا بد من بيانه اولا ثم ادعاء انه يتحقق بين الوجود والعدم فانه
ورا اصطلح فى المقامين فيتابل ثم ما ذكره رحمه الله فى الجواب مبنى على مقدمتين
احديهما ان التناقض لا يتحقق الا بين القضايا او بين القضايا او ما يرجع اليها من
المركبات الناقصة وسيجئ فى كلام المص ان تقابل السلب والايجاب يرجع الى القول والعقد
او بالقول القضايا المعقولة وثانيهما ان السلب لا يرد على السلب الا — الملفوظة وبالعقد القضايا
لكن قد صرح المحقق الشريف فى مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى الى نفسه
كان حصل مفهوم فى غاية البعد منه واليضا سيجئ انه قد حكم رحمه الله بخفاء تلك المقدمة
عند قول المص ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وايضا فى
قولهم الخارج مثلا قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات لا لوجودها يقتضى ان يتعلق
السلب بنفسها ايضا ثم على تقدير اثبات تلك المقدمة لا حاجة الى المقدمة الاولى لان
في العدم المضاف اليه ان اخذ بمعنى السلب المحض لا يمكن جعل العدم المضاف اليه
ان اخذ بمعنى السلب المحض لا يمكن جعل العدم المضاف بمعنى السلب المحض والا لزم ورود
السلب على السلب بل لا بد ان تؤخذ بمعنى سلب الوجود ح لا يكون نقيضا له بل يكون
نقيضا لوجوده وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود ح يكون العدم المضاف بمعنى
السلب الصرف ويكون ح واردا على هذا الثبوت ونقيضا له ولا يكون الوجود والعدم نقيضا له
ضرورة ان نقيض الوجود والايجاب لا يكون وجودا وايجابا ويمكن ان يقال حديث القضايا
لعله للتوضيح لا للتتميم ويمكن تقرير الجواب على وجه لا يحتاج الى المقدمة الثانية ايضا بان
يقال المراد هو التناقض اصطلاحا فالعدم المضاف اليه ان اخذ بمعنى السلب كان نقيضه

اصطلاحا

اصطلاحا هو الوجود دون سلب السلب لا يسمى نقيضا اصطلاحا وان كان نقيضا له
حقيقة ولهذا فسر والتناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب وان اخذ
بمعنى ثبوت السلب فنقيضه اصطلاحا بهذا الاعتبار سلب ثبوت السلب دون الوجود
اقول ويمكن ان يقال السلب الوارد على القضية السالبة ان جعل سلبا رابطيا فمن
المعلوم بالضرورة انه لا يتعلق الا بالثبوت الرابطى وما ذكره يدل على ان السلب الرابطى
يتعلق بغير الثبوت كما لا يخفى وان جعل سلبا واردا على نفس النسبة السالبة لم يحصل
من وروده على السالبة قضية اخرى يسمى سالبة السالبة بل الحاصل ح ليس الا مركبا
تقييديا يكون فيه نسبة جزئية فلو انحصر التناقض بما كان بين القضايا لم الكلام نظرا
فربما ابتناء الكلام على المقدمة الاولى واعلم ان الترديد فى كلامه انما هو فى العدم المضاف
اليه واما العدم المضاف فهو بمعنى سلب النسبة   واما اقول لو كانت السلب
خصوصيتها لما قال فكان ينبغى ان يعد ورود عليها المنع ان قيل المنع والا فتقليله
اشار الى اثبات ان الواقع هو الشق الثانى وهو انه لا يقبل المنع فينبغى تقرير قوله
يناقش على قوله لتجويز العقل فلو الواقع منهما انهم لا يجوزان لا يحتمل عند العقل ان
الانسان مثلا الخصوصية معينة ولا يتصور سلبه بخصوصية اخرى والحق انه مكابرة
على تقدير التعدد فخصوصيات السلب من العقل دون بادى النظر ان السلب الانسان
مثلا بخصوصية اخرى واذا اثبات السلوب لا تمايز بذواتها ثبت انه مفهوم واحد
مشترك بين السلوب كما لا يخفى وتقرير النظر الدقيق ان المستدل انما جعل التمايز والعدم
دليلا على الاتحاد والوجود وعدم تمايز السلوب بذواتها دليلا على الاتحاد والعدم وليلا على
الاتحاد الوجود وعدم تمايز السلوب بذواتها دليلا على الاتحاد والعدم فيقول السائل ان
اردت بالاتحاد والعدم ان السلب المطلق مفهوم واحد فما ذكرت من عدم تمايز السلوب

سلب السلب لان م

وبما قررنا يندفع ما يختلج بالبال على قوله فى المقابلة لانه فى
قوة السالبة السالبة المحمول انه اذا كان العدم
بمعنى السلب يكون عدم العدم فى قوة السالبة السالبة
المحمول الا ان ذلك بمعنى سلب السالبة لا بمعنى السالبة فى الاول
وورود السلب فيها على ثبوت السلب وفى الثانى يكون
على نفس السلب وايضا يعرف ان العدم المضاف اليه
اذا كان بمعنى ثبوت السلب لا يمكن عدم العدم بمعنى نقض
وكان سالبة السالبة المحمول لكن يكون على تقدير كونه
بمعنى السلب كان العدم المضاف اليه بمعنى الثبوت المضاف
للاشارة لاعتبار الثبوت فى مفهوم العدم
حسن الحق فى الاول كونه بمعنى سلب السالبة
وذلك لان الامر اعتبارا معقولا على ما قررنا
لكن لما كان ذلك لا يصح ان يكون نفسه على الثبوت
كلامه اولا انه لا اعتبار ورود السلب على معنى
اخر فيضبط ان ثم جعله عدم العدم
وجعل العدم بمعنى السلب على الثبوت
السالبة المحمول التلازم لورود
الرابطى ايماء الى هذه الدقيقة فتدبر منه

بذواتها وان دل عليه لكنه لا يدل على اتحاد الوجود ولانه ليس نقيضا للوجود بل يجوز ان يكون هذا
المفهوم الواحد مضافا الى الوجودات المتعددة التي لا اشتراك لها الا في لفظ الوجود وان
اردت ان سلب الوجود مفهوم واحد فاتحاده فان دل على اتحاد الوجود ولكن ما ذكرت في
اثباته من عدم التمايز بين السلوب بذواتها لا يدل عليه لجواز ان يكون التمايز من جهة المضاف اليها
بذواتها وقوله لا يتحقق السلب الا مضافا حقيقة الا الى الوجود ولا يكفي في المطلوب لجواز ان
يعقل من غير مضاف لكن على تقدير اضافته لا يضاف الا الى الوجود والاولى ان
يقول السلب لا يعقل الا مضافا الى الوجود حتى يفيد المطلوب وح يرد المنع الذي اشار بقوله
هب ولا يذهب عليك ان ما ذكره في ذيل لا يتحقق يصلح اختيار كل من شقي الترديد المذكور
في النظر فتامل والضمير في قوله فاتحاده للسلب المطلق وفي قوله على اتحاده لنقيض الوجود
وحمله على الوجود بعيد عن سوق الكلام وما ذكره في جواب لا يتحقق بعد المنع المشار
اليه بلفظ هب منع قوله فاتحاده يدل على اتحاده في صورة منع عكس نقيضه
اللازم المساوي له ويصير الكلام هكذا هب ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود
او لا يعقل الا مضافا الى الوجود ولكن النظر باق بحاله لانه ح اي حين تسليم كون
السلب لا يضاف الا الى الوجود لا يلزم من تعدد العدم بعدد السلوب اي تمايز
السلوب بذواتها وهو ان يحمل الاعم هنا بمعنى الاعم بحسب التحقيق وكذا المراد
باشتراكه بين افراد الممكن الاشتراك بحسب التحقق كان في تحرير الدعوى ثم لا يخفى انه
لا يلائم الجواب الثاني ما ذكره في اصل الدليل من التقسيم الى الوجود الواجب و
الممكن وتقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ثم لا يذهب عليك ان عدم
اشتراك الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكن بين وجود الجوهر والعرض هو
الاحتمال الذي يتسارع اليه الوهم ويكون الغرض من التنبيه ازالته واما عدم اشتراكه

بين وجودات الجواهر مثلا بعد اشتراكه بين وجود الواجب والممكن ووجود الجوهر و
العرض فبعيد لا يذهب اليه الوهم حتى يكون المقصود بالتنبيه ازالته فان قيل الشارح
جعل وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض فهو والدال على
نفسها وح قوله وما ذكرنا من شمول القسمة لا قسامه كاف في اثباته محل نظر ويكون العموم
الاشتراك محمولا على ما هو المتبادر من العموم بحسب الحمل قلت بعد ما ابا قوله لا يلزم اشتراكه بين
جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم يتوجه عليه ان للمستدل ان يقول انا نستدل بوجود
الواجب ووجود الممكن بنفس الاقسام لا قيودها فتامل ثم اعلم انه لما تقرر ان المراد من الوجود
الموجود في المقصد اشتراك الموجود بين الموجودات لا الوجود بين الوجودات فالاولى ان يقال
انه لما شاء الله او ثبت الثاني فمقصود ويلزم منه الاول لتلازمهما وتساويهما وفي قائل
قال الشارح قدس الله سره كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود واما في الثالث فظ واما في الاول والثاني فلان
اللازم المقطوع به الباقي لو كان هو كونه موجودا باحد الوجودات التي لفظ الذوات مطلقا
اي غير مشترك في مفهوم بينها وكذا لو كان احد طرفي الحصر كونه موجودا باحد الوجودات فلا
شك ان تلك الوجودات لما كانت غير محصورة لا يمكن ملاحظتها تفصيلا فلا بد هنا من امر
مشترك بينها يجعل آلة لملاحظتها يدل عليه لفظ الوجود وعلى تقدير الاشتراك اللفظي مشترك
الوجود واذا اللفظ كثيرا ما يطلق ويراد به المسمى به مجازا لا يمكن جعل ذلك الامر مفهوم
بين تلك الافراد ولا يكون مفهوم مسمى لفظ الوجود ولا يكون موضوعا له للفظ
الوجود ~~ولا يكون موضوعا له للفظ الوجود~~ لانا نقول المقصود هنا ليس الا اثبات
امر مشترك بين الوجودات يدل عليه لفظ الوجود وما يرادفه من ساير اللغات سواء
كان لفظ الوجود موضوعا له في اللغة ام لا هذا كيف وهذا ليس مطلبا حكميا بل هذا
بالمطالب اللغوية اشبه على انا نقول لا يخفى ان فهم هذا المعنى من لفظ الوجود وما في معناه

اردت م

لا يكون ذلك الا مفهوم م

من سایر اللغات لا یحتاج الی قرینة فثبت کونه حقیقة فیه والتغایر فی قول المص فتغایر
المهیات للتعقیب للتفریع وتخصیص المدعی بزیادة الوجود والمشترک فیه لانه یرفع نزاع
الاشعری وهو عینیة الوجودات الخاصة للمهیات کما لا یخفی الا ان یقال ذهب الاشعری
الی ان للوجود معان متعددة غیر مشترک فی افرادها وکل منها عین المهیة المخصوصة وذلک
الوجود بها فاذا ابطلنا ان للوجود معان متعددة واثبتنا ان له معنی واحدا لزم
ابطال ان یکون ذلک المعنی الواحد عینا فقد ابطلنا عینیة معنی الوجود مطلقا
تامل جیدا ثم لا یخفی ان حدیث کون الوجود جزءا مشترکا فلابد ههنا من جزء مختص بما لا حاجة
الیه لزوم کون اجزاء المهیة غیر متناهیة ولهذا غیر هذه النسخة الی النسخة الاخری التی
لم یاخذ فیها قید الاشتراک والاختصاص ثم لا یخفی انه یلزم علی تقدیر کون الوجود جزءا
للمهیة امور آخر منها کون الوجود جزء النفسه ومنها کون کون مهیة بعینها محض الوجودات
ومنها کون مفهوم واحد هو الوجود ماخوذا فی کل مهیة حقیقیة مرات وهی امور علی ما هو
المشهور خصوصا اذا کانت تلک المرات غیر متناهیة ومنها کون الجنس داخلا فی الفصل
ثم منها عدم تحقق البسایط اصلا الی غیر ذلک لا یخفی انه علی تقدیر کونها اجزاء عقلیة
ظاهرة کما یدل علیه الحاشیة الجدیدة انه نقض للکبری الکلیة ای منع لها کما هو الظاهر
تقریره انا لا نم کون کل مرکب لابد ان ینتهی الی البسیط الحقیقی فان تلک الاجزاء
لو کانت عقلیة صرفة لیست بازاء الاجزاء الخارجیة ولم یتعقل مفصلا ای بالتحلیل بالغا
ما بلغ لا یکون مرکبا ای مرکبا حقیقیا من اجزاء غیر متناهیة کیف لا ولا تمایز لتلک الاجزاء
اصلا لا خارجا ولا ذهنا علی ما دل علیه بانه بعض النسخ من التصریح بلفظ حقیقة و
اذا لم یکن مرکبا حقیقیا لا یلزم انتهاؤه الی البسیط وان کان یطلق علیه المرکب اصطلاحا
والمراد ههنا ما یشمل هذا المعنی حتی یلزم منه کون الوجود جزءا مطلقا وتقریره لا یلیق علی

وهذا ظاهر

مثلا لیس الا جزء واحد مفهوم
لاجزاء غیر متناهیة فی الخارج
... وانما هو بالاعتبار فقط

وجه یطابق الجواب انه علی تقدیر کون تلک الاجزاء عقلیة صرفة ولم یتعقل مفصلا ان لم
یتعقل مفصلا وان لم یتحقق الترکیب الحقیقی لکن یتحقق الترکیب فی الجملة ومجرد الترکیب
یستلزم الانتهاء الی البسیط لان مهیته وهی اجتماع البسایط یقتضی ذلک بناء علی
انه اذا کان مرکبا موجودا من حیث الترکیب حقیقة بان یکون اجزاؤه متمایزة اقتضی
البسیط الموجود بالفعل وان کان معدوما من حیث الترکیب حقیقة بان لا یکون
اجزاؤه متمایزة لا یقتضی وجود البسیط بالفعل ومجرد الانتهاء الی البسیط الحقیقی
ولو بالقوة یکفی فی المطلوب کما لا یخفی وبما قررنا ظهر ان المراد من الترکیب فی قوله مجرد
الترکیب اما ینبغی ولا الترکیب التحلیلی الصرف وههنا بحث لان مهیة الترکیب
الحقیقی یستلزم الانتهاء الی البسیط سواء کان الموصوف به موجودا او معدوما
اذ لا معنی له الا اجتماع البسایط فنقول تلک الاجزاء بحیث اذا حللت وتعقل مفصلا
لابد ان ینتهی الی البسیط الحقیقی مع انه لو کان الوجود جزءا للمهیات بالغا ما بلغ
لابد ان لا ینتهی الی البسیط الحقیقی وبعبارة اخری المرکب من حیث انه مرکب مفصل
بالغا ما بلغ لابد ان ینتهی الی البسیط الحقیقی اذا وجد فی الذهن والمجمل عین المفصل
ولا یجوز ان یشتمل المفصل علی شیء بالفعل لا یشتمل علیه المجمل ولو بالقوة والمفصل علی
تقدیر الوجود لابد من اشتماله علی البسیط الحقیقی بالفعل فیجب اشتمال المجمل علی تقدیر
وجوده علی البسیط الحقیقی الذی لا یقبل القسمة اصلا بالقوة والا لم یطابق المجمل
المفصل وهذا منقوض بتحلیل الجسم الی غیر النهایة علی رای الحکیم والحل منع قوله
ولا یجوز ان یشمل المفصل علی شیء بالفعل لا یشتمل علیه المجمل علی ذلک البسیط انما هو
تقدیر وجود المفصل وهو محال فلا یلزم الا اشتمال المجمل علیه بالقوة علی هذا التقدیر
المح لا بحسب نفس الامر ثم لا یخفی ان هذا الکلام راجع الی منع الکبری الکلیة بناء علی

ولو بالقوة وذلک لان اشتمال
المفصل

ان المراد من المركب ما يتناول المركب التحليلي ويرجع الى منع دليله وهو ان البسيط الحقيقي
لكل مبدأ للمركب مطلقا حتى المركب التحليلي وما اورده في الشبهة الثانية لها منع
المقدمة ايضا والتغاير باختلاف السند فان في الاول السند بان المركب التحليلي لا
يلزم انتهاؤه الى البسيط الحقيقي وفي الثانية بان المركب مطلقا لا يقتضي البسيط
الحقيقي وبيان الاختلاف بين السندين بان في الاول جوز عدم انتهاء المركب التحليلي
الى البسيط مطلقا وفي الثانية جوز عدم انتهاء المركب الى البسيط الحقيقي بل اياه
قوله اذ لا محذور في كون التحليل يعزوا فيه على ان منع انتهاء المركب التحليلي الى
ما ليس بسيط مطلقا مكابرة ثم لا يخفى ان المراد بالبسيط الحقيقي في قوله لمانع ان
يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا ما لا يكون له جزء بالفعل ولا بالقوة
بان لا يكون قابلا للتحليل اصلا فلا يتوجه عليه ان المنع مكابرة اذ الفطرة السليمة
تشهد بان المركبات تنعقد من الاجزاء التي ليس لها جزء بالفعل وذلك لان بناءه
على حمل البسيط الحقيقي على ما لا جزء له بالفعل على انه لو حمل على هذا لكان قابلا للمنع فتامل
الخ واما اذا كانت عقلية لم يتحقق لها في الخارج اشار الى ان وجود الاجزاء
لا يجري في الاجزاء براهين التسلسل بل لا بد من الامتياز بينها فلا يرد انه على مذهب من
قال بوجود الطبايع في الاعيان يسقط هذا الايراد وتفصيله ان المفهوم من كلام
القوم ان اتحاد الاجزاء العقلية بحسب الوجود الخارجي ينافي تقدمها على الكل خارجا
والشارح قد اختار هذا على ما سيجي في بحث خواص الذاتي والاستناد اليه ذهب اليه
لكن السيد السند جوز ان يكون الاجزاء العقلية متقدمة على الماهية مع اتحادها معها
في الوجود الخارجي بان يكون تعلق الوجود الواحد بالجزء مقدما على تعلقه بالكل فهذا
بناء على ما اشتبه من ان التقدم بالذات يرجع الى الاختلاف في الوجود وليس هنا تقدم
حقيقة صح

بل

بحسب نفس الامر والواقع ويؤيده ما نقله رحمه الله عن الشيخ في كتب الالهيات ان الحيوان
ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها
اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وعلى هذا المذهب يلزم ترتب امور غير
متناهية مترتبة في الوجود ويبطل برهان ابطال التسلسل فتامل فيه الخ لاحتمال
ان يكون زايدا في البعض الخ يتصور هاهنا سبعة احتمالات ثلثة لا تركيب فيها
وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي والمدعى كونه زايدا في الكل فلا بد من ابطال الست الباقية
والدليلان المذكوران على نفي العينية والجزئية انما يبطلان اثنين منها ويبقى
الاربعة الباقية ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد منهما معا ابطال مجموع العينية والجزئية
ويبقى الثلث الاخر والمراد منها اثنين ومركب واحد وهو كونه زايدا في البعض
عينا في البعض جزءا في البعض لانه لم ينف العينية الا الجزئية بناء على اختلاف
دليلهما فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
لما هرب عن لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة بان المقتضي مجموع الامور الثلثة
كل منها بالنسبة الى ماهية مخصوصة صار مظنة لزوم كون الامر الواحد علة مستقلة لامور
متغايرة فدفعه بان الوجود ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور
المتغايرة بل يتصور فيه تعدد وتكثر باعتبار افراده المتعددة وفيه بحث لان فرار المجيب
من ان اقتضاء الاقتضاء التام لم علية مبني كلامه رحمه الله والا لم يترتب التالي على
تقدير كون الوجود مقتضيا ولا شك ان الوجود من حيث هو لو اقتضى مجموع الامور
الثلثة لزم كون الواحد الحقيقي مقتضيا لامور متغايرة اذ لا مدخل للخصوصية الثابتة
من الذات او العوارض ح وايضا لو كان المقتضي مجموع الامور الثلثة في المواضع المعينة
كان الاقتضاء بمدخلية تلك الماهيات المعينة والا لكان بمدخلية الماهيات في الجملة

نعم لمن تا ما د الجواب بانه حمل الاقتضاء التام على ان لا يحتاج الوجود بعد المهية الى
امر اخر والاحتياج الى خصوصية الوجود والمهية لا يقدح في كونه تاما فان قيل
للمجيب ان يقول المراد بالاقتضاء التام المنسوب الى الوجود ان يكون
الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن الغير مطلقا مقتضيا قلت مع ينسع وارد
المناقشة المنفصلة فانه يحتمل الاحتمالات الاخر احدهما ان المقتضي هو الوجود
الى حصة لا الوجود من حيث هو وثانيهما ان يكون المقتضي هو الوجود بشرط المهيات
الثلثة بل المقتضي هو المهيات لا يقال قد تقرر ان الذاتيات غير مجعولة فكيف يتصور
كون المهيات مقتضية للعينية والجزئية لان وصف العينية والجزئية خارجان عن
العين والجزء لازمان لهما مستندان اليهما لانا نقول ربما يناقش بانه بعد اعتبار ان الوجود
لا يقتضي شيئا من ذلك كيف يتصور كون المهية مقتضية للعينية مثلا فتدبر ولو سلم منافاة
لو سلم ان الوجود يقتضي شيئا من ذلك وذلك يتصور باقتضائه واحدا من تلك الثلثة و
استناد الباقي الى غيره وهذا الحمل لكلام الشارح يتوهم انه لا يرد عليه ما اورده بقوله لكن
يرد عليه وفيه بحث لانه على هذا التوجيه وان لم يلزم كون كل حصة من الوجود مقتضيا لاحد الاحوال
الثلثة لكن يلزم كون كل حصة مقتضيا لما سلم ان الوجود يقتضيه من العروض مثلا
ولا يخفى بطلانه لتخصيص الاستناد واقتضاء الثلثة جميعا بالذكر لانه اخذه في مقام السند
لكن من غير ان يتوقف المنع على خصوصيته فلانه ذكره في مقام السند على سبيل التمثيل
ولهذا اورد السند ما ذيل جواب لا يق لكن هذا الجواز ان يقتضي العروض ويقتضي العينية
او يقتضي العرضية واذا كان التعرض لخصوص الثلثة في مقام السند على سبيل التمثيل فتح
مقام الرد عليه يكون بناء الكلام [illegible] وبما ذكرنا يندفع عنه ايضا ان هذا الايراد كلام على
السند الاخص نعم يمكن دفعه بانه انما يلزم من كون الوجود مقتضيا للاحوال الثلثة كون كل

حصة

حصة منه مقتضيا لكون المطلق معروضا للاحوال الثلثة لا كون الحصة معروضا لها لان
المقتضي ذلك كما لا يخفى على احد بقي ههنا شيء هو انه لو كان الوجود عينا او جزءا لكانت
العينية او الجزئية مستندة اليه ضرورة استنادها لوازم الذات ولوازم الذات مستندة الى ذوات
الملزومات كما تقرر في موضعه فيسقط المنع الاول الذي اورده الشارح بقوله لجواز ان
الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك نعم يرد عليه ان اقتضائه للعينية مثلا يجوز ان يكون بالنسبة
الى مهية معينة دون غيرها فلا يلزم الاستواء وهذا هو الذي ذكره رحمه الله توجيها للمنع
الثاني لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه اي قد اجيب عنه بان الشارح
اراد بالاقتضاء ما هو اعم من التام وغيره اقول هذا مع انه خلاف الظاهر لان المتبادر
بالاقتضاء التام لا يمكن ان يرتب عليه الاستواء والظاهر ان الشارح في المنع الاول منع ذلك
الاقتضاء وحمله على انه منع ما هو اعم منه اولا ثم سلم ومنع المساواة على تقدير ذلك الاخص
انما يحسن اذا كان في كلامه ما يشعر بذلك بان يقول مثلا لجواز ان الوجود لا يقتضي شيئا من
ذلك مطلقا او اصلا اجيب عنه بان مقصوده رحمه الله انه لا تفاوت بين صورتي التشكيك للحمل
والتواطؤ في الاقتضاء فلا معنى للتعرض للتشكيك وابتناء كلامه عليه الا انه لما كان
كلام الشارح على انه اراد الاقتضاء في الجملة خلاف الظاهر حمل كلامه على انه اراد الاقتضاء التام
وبنى كلامه على هذا وقال ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه هذا اقول ثم لا يخفى ان
ما نقله الشارح بقوله لا ما قيل في جواب لا يق لا يدل الا على ان الوجود على تقدير التواطؤ
يجب استوائه بالنسبة الى افراده دون المهيات والدفع مشترك وما ذكره في مقام السند
بقوله لجواز ان يكون العارض في المعروض [illegible] في المهيات مذكور على سبيل
التمثيل من غير ان يتوقف الكلام عليه واراد بالدليل في ان الوجود اذا لم يكن متساوي
الحصول في المهيات لزم خروجه عنها الدليل الدال على امتناع التشكيك في الذاتيات وقوله

يعني كما توجه ما قيل في الشق الثالث
بان الوجود على تقديره لا يلزم عروضه
بالنسبة الى المهيات الذي هو المدعى
كذلك توجه على شق التواطؤ بانه
على تقديره لا يلزم استوائه بالنسبة
الى المهيات والدفع بجريان الدليل
مشترك منه

وبه يشير اليه قوله اذ ح يظهر الفرق
بين الصورتين التواطؤ والتشكيك
فلا معنى للتعرض للتشكيك

الجاري

الدعوى

ما ذكرنا موافق لما ذكره

والايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية قيل للدليل المذكور وحديث الذراع والذراعين ظاهره ان سند للمنع المذكور ويحتمل ان يكون نقضا للمدعى الكلي و يكون راجعا الى المعارضة فلا استوا نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له اراد بالاستوا الاستوا في الاولوية والاقدمية بقرينة افراد المدعى فيهما وادعى ان نفس الدعوى بديهية فيها فقط وما ذكره تنبيه على المدعى البديهي بعبارة اوضح بل يرد المنع على ما ذكره في صورة التنبيه ولا انه بعد اثباته يجري في اثبات الاخيرين قيل وجه تخصيصه نفي الاولين فالاولى في تخصيص ما ذكره في الحاشية الجديدة واما ما ذكره في حاشية الحاشية حيث قال اريد به عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فيوهم ان ما ذكره لا يصلح للتنبيه ايضا اذ لم يبق فرق يعتد به بينه وبين المدعى واطلاق النقض على اجزاء التنبيه مسامحة وههنا بحثان الاول ان الاولوية ان فسرت بان يكون مقتضى الذات في البعض غير مقتضى الذات في البعض الاخر ينحصر التشكيك في الاربع لجواز ان يكون الاختلاف بوجوه آخر كما اذا كان عين البعض وجزء البعض آخر او ذاتيا لبعض دون بعض آخر او جزء البعض آخر وجزء البعض وجزء جزء للآخر الى غير ذلك من الاختلافات وان فسرت بما عدا الثلثة المذكورة فيرد عليه ان الحيوان مثلا نوع بالنسبة الى حصته وجنس للانسان مثلا فيختلف بالاولوية فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى افراده الحقيقية والحصة فرد اعتباري نقول هب ان ذلك لكن يرد عليه ان الجسم النامي جزء للحيوان وجزء جزء للانسان فيختلف صدقه بالاولوية عليهما فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى افراده المتباينة فنقول كثيرا ما يكون مفهوم عينا من جهة لبعض افراده الحقيقية وجنسا بالنسبة الى آخر كالحيوان فانه جنس للانسان ونوع من جهته المادة التي هي الحيوان بشرط لا شي فان المادة العقلية عين المادة الخارجية

والمادة

والمادة الخارجية موجودة في الخارج كما صرح به الاستاد في كتبه المنطقية فمعلوم ان المادة العقلية ليست الا الحقيقة ضرورة ان التقييد العدمي ليس داخلا في حقيقته الا الموجود في الخارج ولا يبعد ان يقال صدق الحيوان على الفرس الذي هو فرد اولى من صدقه على زيد مثلا لانه بواسطة صدقه على الانسان وصدق الانسان عليه وفيما ذكرنا اولا من المثال بين الحقيقة الطبيعية الجنسية بدون الفصل وهو خلاف المشهور منهم فتامل ثم ان قررنا الكلام نقضا وان قرر سندا للمنع ان الذاتي لا يختلف بالاولوية فلا حاجة الى مرتبة الاثبات بل يكفي الاحتمال الثاني انهم صرحوا بان حمل العالي على الانسان بواسطة حمل العالي على المتوسط وحمل المتوسط على الانسان فتح صرح الشيخ بان جسمية الانسان معللة بحيوانيته وقال المحقق الشريف في حواشيه على شرح المطالع وما قيل من ان الذاتي لا يعلل معناه انه لا يعلل بالذات ولا بامر خارج عن الذات فيجوز ان يكون معللا بذاتي آخر والجواب بان الذاتي لما لم يكن معللا بغير الذاتي الآخر فلا يلزم الاختلاف في الذاتي بالتقدم والتاخر بالنسبة الى الافراد المتباينة وفيه ان التشكيك انما هو بالنسبة الى تلك الافراد ومراده رحمه الله ان الذاتيات مجعولة انها غير مجعولة للذات فلا يكون حصولها في فرد علة لحصولها في فرد آخر حتى يتحقق التشكيك بالاولوية ولا بالاقدمية واما اشتغال الاخيرين فيحتمل ان يكون رحمه الله في صدد تحقيق المقام من غير قصد الى تتميم ما نقله الشارح بقوله وانفى بما ذكره وان يكون مقصده بالتتميم ما نقله الشارح ودفع ما اورده الشارح عليه بتوضيحه ويتوجه على الاول وعلى الثاني لا يكون الاختلاف منع والسند انه لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق مفهوم على فردين بان يكون الحصة التي يحصل منه في فرد بعينها ازيد واشد من الحصة التي منه في فرد آخر معناه ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الازيد والاشد مثلا الاضعف والانقص

وتفصيل

في الذاتي

يحصل

وزيادة فان الزيادة وان كانت خارجة عن المهية الكلية لكنها داخلة في حصتها وردّ عليه
قوله اذ بناء على التقدير الآخر لا يلزم خلاف المفروض انه ليس الا في خلاف المفروض و
ان لم يلزم من جهة ان الاختلاف المفروض في الذاتي يلزم في الخارج لكن يلزم من جهة
ان الاختلاف المفروض في عرضي يلزم في عرضي آخر لكن ما اورده على النقض في قوة هذا الايراد
وما اجاب به عنه لو تم يكون جوابا عن هذا الايراد فان قلت اذا فرضنا في الاول
هذا السؤال نقض لبعض الدليل اشار اليه حيث قال وان كان في امر عارض لهما يكن
التفاوت بين الشيئين في نفس السواد بل فيما يعرضه ولا يخفى ان تخصيص كون التفاوت
في العارض بكون في هذا الشق بالذكر لانه اقرب وقد مر نظيره في الاستناد ويحتمل المعارضة
ويكون تقرير الكلام وان كانت التفاوت بين السوادين في نفس حصة السواد او افرادها
لزم التشكيك في المهية او الذاتي وهو المطلوب لكن الانسب تاخير هذا الشق وبناء هذا
السؤال والذي بعده على انا اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين لم يكن ذلك
الا بان يقوم باحدهما حصة من هذا العارض اشد من الحصة القائمة بالآخر اوازيد
وهذه المقدمة بديهية والسؤال الثاني لا يحتمل المعارضة حيث قال لا يكون التفاوت
بينهما من حيث الذات كما زعمتم واراد بالتفاوت من حيث الذات الاختلاف في
صدق الذات او الذاتي بان يكون الذات او الذاتي ما فيه التفاوت حتى يكون
مشككا لا ما به التفاوت ولهذا قال كما زعمتم اي من ان الذاتي يكون مشككا فيه واشار
في الجواب الى ما صدر عن اربل من اتباع حيث جعل السواد مقولا بالتشكيك على الجسمين
بان المقول بالتشكيك هو الاسود وبالقياس الى الجسمين وحاصل الجواب عن السؤال
الاول اختيار الشق الثالث بان التفاوت بين السوادين في صدق مفهوم عليهما ذاتي
او عرضي بل التفاوت بان نفس احدهما اشد من نفس الآخر والحاصل انه ليس يتحقق

بين السواد وما فيه الاختلاف بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف وهو بفصل المنوع عندهم
انما يتحقق ما فيه الاختلاف بين الجسمين وهو مفهوم الاسود فذكر المشتق لاجل ان
المقول بالتشكيك يعتبر تشكيكه باعتبار حمل المواطاة المعتبر في الكلي بالنسبة الى افراده
واجرا هذا الجواب في النقض بتمام الدليل على ما اشار اليه انا نختار الشق الاخير ويمنع
خلاف المفروض ونقول لم لا يجوز ان يحصل الاختلاف في صدق مفهوم عارض لشيئين
كالاسود بالقياس الى الجسمين ويكون نفس مبدا احدهما اشد من نفس مبدا الآخر و
يكون هذا التفاوت موجبا لاختلاف صدق المشتق عليهما هذا وفيه نظر وهو ان هذا
المنع يمكن اجراؤه في اصل الدليل فانه كما جاز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدئين
موجبا لاختلاف صدق المشتق على الموصوفين فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي
بين المبدئين موجبا لاختلاف صدق المبدا على الفردين بل هذا اقرب كما لا يخفى ويؤكد
هذا النظر ما اختاره رحمه الله ويجيء ان الفرق بين العرض والعرضي انما هو بالاعتبار و
المراد بما حصله ان المقول بالتشكيك اصطلاحا مختص بالمشتق والذاتي لا يكون مشتقا
لما تقرر في موضعه اما اولا فلان هذا التخصيص في الاصطلاح ليس في كتبهم منه عين
ولا اثر واما ثانيا فلما اشار اليه في الحديث من ان اللازم ح ان التشكيك بحسب الاصطلاح
لا يجري في الذاتيات ولا يبقى اختلاف المهية في الافراد بحسب نفس الامر وهل النزاع
الا فيه واما ثالثا فلانه يكفي ح اتيان المقدمتان ولا حاجة الى المقدمات المذكورة
في الدليل واما رابعا فلما سيجيء في قول المص ويقع اي الوجود بالتشكيك على عوارضها
اي على افراد العارضة للمهيات على ما فسره الشارحون وحاصل الجواب عن السؤال
الثاني ظ لا يخفى وقد بيناه في لفظ الامثال والاولى المثل وزيادة والدليل ان
ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط تقريره انا نحقق اشخاص كثيرة في كل فرد من افراد

الشدة والضعف فامتياز الافراد التي في مرتبة الشدة عن الضعف ليس بحسب التشخص فقط
لان هذا الامتياز مشترك بين جميع افراد تلك المرتبة فلا بد ان يكون الامتياز بامر كلي
مشترك بين جميع الافراد المشتركة في تلك المرتبة وبعد ذلك اي بعد ان يثبت ان الامتياز
ليس بالتشخص فقط فالكلام في ان ما به الامتياز الكلي ذاتي حتى يكون الامتياز بالماهية
او عرضي حتى يكون الامتياز امتيازا عرضيا فحكمه حكم سائر الحقائق كالانسان والفرس
فان الاحتمال العقلي في بادي الراي قائم ههنا ايضا والا فرق فيه مشتبه بعدم الحدس
الصائب وهو ان الاختلاف بالماهية هذا هو التقرير الصائب لهذا الكلام اقول ويمكن
ان يقرر هكذا ان امتياز افراد مرتبة الشدة عن افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من
الامتياز بين افراد مرتبة واحدة وهذا امتياز شخصي فلا بد ان يكون ذلك ليس تشخصيا فقط
وفيه ان الامتياز الشخصي قد يكون اقوى من امتياز آخر شخصي وربما قررنا ايضا اندفاع ما
قيل ان اراد انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة من الضعيف
بواسطة التشخص بحيث يكون ذلك الاختلاف الواقع بواسطة التشخصين فقط حتى لا
يتحقق في غيرهما فالدليل عليه وهو قوله اذ في كل الخ تام لكن هذا لا يدل على اصل المطلوب
وهو ان الاختلاف بين الاشد والاضعف والازيد والانقص بالماهية لجواز ان يكون
كثير من الاشخاص نوع واحد مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك الاختلاف ليس
مستندا بالتشخص بل بالفصول المنوعية فالدليل المذكور لا يدل عليه كما لا يخفى
في الحاشية ذهب الشيخ على ذلك الخ ههنا بحث لو اولا فلان للخصم ان يقول العلم الطرف
كالبياض القوي لا يوافق شيئا من المتوسطات نوعا والاتفاق النوعي انما يتحقق بين
المتوسطات واما ثانيا فلجواز ان يكون مراتب البياض قابلا للقسمة لا الى النهاية
ولا يبلغ في شيء من تلك المراتب الى السواد الصرف ويمكن ان يقال انه وان لم يلزم كون

البياض

البياض الصرف متحدا بالنوع مع السواد الصرف في الطرفين لكن لا يخفى انه يلزم ما
الذي ذكره اي والبياض القريب من الطرف واياه اراد بالبياض القوي السواد مع
القريب من الطرف حتى كانه سواد صرف بالماهية وهذا ايضا مما لا يقبله صاحب الحدس الصائب
ولذلك ليس في طبيعته تضعيف ولا اشتداد وهذا منقول قول الشيخ ولعل التضعيف
والاشتداد ههنا مما لا حاجة الى نفيهما او تقريره موضعا انهما من خواص الكيف ولعله اراد
بهما باب وقوع النقصان والزيادة وفي قوله انه اكمة اي في صدق الكم وانواعه وقوله
من اخرى مشاركة لها بناء على ان النسبة فرع المشاركة الجنسية فلا يقال ان الخط ازيد
السطح او انقص ولو قال بدل قوله ثلاثة اشد في ثلاثيته والاربعة اشد عددية في عدديته
لكان اظهر لان المثال الاول لا يحتمل النزاع وفي قوله الاشد والازيد الذي يمنع كونه
في الكمية ما يشبه اشارة الى الزيادة التي تتوهم لبعض الخط كالذراعين بالقياس الى
ذراع واحد فان بعض احد الخطين ازيد من بعض الآخر لا باعتبار ان يكون بالقياس الى
كالذراعين ... في الاشد والاضعف والذي يمنع الى الازيد ... لا بالنقصية في الكمية اشارة
الخطية اذ لا يمكن الاشارة في الخط الطويل الى مثل الخطية التي في القصير وزيادة او
صدقها على السواد ويمكن الاشارة الى المثل الحد الذي في الخط القصير وزيادة في الطويل
وكونه ... آخر ازيد طول اضافة فالمعنى الاضافة ليس ما فيه الاختلاف بل ما به ودان
كان في العبارة يشعر بالاول فتامل حد الكيف وهو ليس يشترك فيه بل المعنى ان الطول
الاضافي اي كونه على هذا الحد صار منشأ للاختلاف بالزيادة على ان يكون المعروض نفس
الخط الذي طوله فرادان فتامل والمراد بما يليه ذلك سائر الكيفيات كالسواد
والحرارة وغير ذلك فان السواد قد يكون حقيقيا ولا اختلاف فيه وقد يكون اضافيا
كما يقال في الفحم انه اسود بالنسبة الى الهندي والسؤال المصدر بقوله فان قلت متعلق بالمقام

الاختلاف ؟

واما بين الجنسين فاما ان يلزم انه لا تضاد ... ان النضاد ... الاخر ... بالنسبة الى المحسوسين ...

الاول اذ يفرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير وهنا
بحث وهو ان النسخ مختلفة بعد قوله والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان بالمهية
ففي بعضها يوجد قوله فان الازيد والانقص وفي بعضها لا يوجد فعلى النسخة التي لم
يوجد فيها تلك الزيادة لم يرد النقض حتى يحتاج الى التفصي وعلى النسخة التي وجد
فيها تلك الزيادة كيف يمكن التفصي بان الاختلاف بالزيادة والنقصان لا يوجب
الاختلاف بالمهية والتحقيق انه على النسخة التي تحقق فيها تلك الزيادة يكون النقض
نقض ببعض المدعى الكلي ويكون الجواب بالتخصيص كما في سائر تخصيص العمومات وعلى النسخة
التي لم يوجد فيها تلك الزيادة يكون النقض نقضا للدليل والجواب بمنع جريان الدليل
وذلك ان المنع انما يتوجه على ان المدرس يحكم بان الاختلاف بين المقادير باعتبار امر ذاتي
داخلي دون عرضي خارجي والشبه المذكور سواء جعل تنبيها على اصل المدعى وهي ان الاشد
والاضعف مختلفان نوعا على ما هو الظاهر او على الشق الاخير وهو ان يكون التفاوت بامر
كلي ذاتي دون امر عرضي فيكون الاختلاف بحسب الذات ولا يكون بحسب الصنف اذ فيه
ادعى انهم والتشبيه يناسبه لا يجري في المقادير لكنه لا يجري في الاعداد وايضا لو سلم الالزام
كون الخط الذي طوله الف ذراع مثلا متحدا بالمهية مع الخط الذي كان في جاءه شبرا مثلا
الفعل كذا الالزام كون الالف متحدا مع الاثنين في المهية التباعض لخلاف السواد القوي و
البياض القوي والاولى ان يجعل الدليل المذكور مختصا بالاشد والاضعف ويحمل
الدليل على ان الازيد والانقص في العدد مختلفان نوعا كما هو المشهور ويحتج في المشهور
ان لكل مرتبة من مراتب العدد مختصة بانواع من لوازم فان قلت لعل ذلك اللوازم لوازم
الصنف دون النوع قلت تلك اللوازم اما مستندة الى المهيات النوعية البسيطة
او الفصول المنوعة فهو المطلوب واما مستندة الى لوازم آخر وينتقل الكلام اليها الى ان ينتهي

مفارقة
ينتهي الى المهيات والفصول واما الى عوارض مفارقة فيلزم كون تلك اللوازم ايضا
قابلة لم يلزم على هذا انه يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان مستندا الى المشخصات لا
الى الفصول المنوعة كما لاختلاف بالشدة والضعف ويؤيد الجواب الاول وهو الزام
ان المختلفين بالزيادة والنقصان مطلقا كالذراع والذراعين من الخط متباينان
بالمهية اذ لو كان الخط الزائد والخط الناقص متحدين بالمهية فيكون الخط نوعا حقيقيا
لها ويكون المقدار جنسا قريبا للخط والسطح والجسم التعليمي فينبغي ان يصح ان يقال
السطح ازيد من الخط مثلا اذ يكفي بصحة النسبة هذا من اشتراكهما في الجنس القريب كما
يصح ان يقال الاربعة ازيد من الثلثة وسواد الفحم اشد من سواد الهندي وغير ذلك
فان كونه على هذا الحد او على انه لا يليق كون الزيادة والنقصان عارضا تابعا
لعارض آخر هو الطول الاضافي لا يقتضي ان لا يقع اي الزيادة والنقصان في نفس
المهية لان هذا الكلام على السند بطريق المنع الشيخ وجود خاص لكل موجود فيه
بحث اذ عند المحققين ليس في الموجود وراء الحصة زائدا في المهية كيف واثباته مما لا
سبيل اليه ويمكن ان يحمل قول الشيخ واثبات ان في الموجودات عليه وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده
الاستاد بل الجواب انه سيصرح المصنف بهذا الحد الاستقلال ويرتق على عوارضها انها تشكيك وانه
لم يثبت كون المشكك عرضيا فلا يضر هذا القائل اذ ومنه توجيه كلامهم على وجه يوافق
اصولهم وهذا ما اثبته المحققون ومنهم المصنف لكن حمل كلام الشيخ عليه لا يلايم ما ذكره بعده
بقوله وايضا آه والاولى ان يحمل هذا الكلام منه على انه مؤكد للايراد الاول بان
كون الوجود الخاص ايضا لا يصلح ان يصير دعوى لهم كيف واثبات ان في الموجودات
خامسا وجودا غير الحصة زائدا على المهية مما لا يمكن فكيف يدعي لانهم لا يدعون ما لا يمكن اثباته
ووجه حتى ينطبق ما بعده عليه الشيخ انما في الخارج فلا تقبل لا يخفى ان تعقل المهية مع الفعلية

وقد يكون مستندا الى الفصول المنوعة

تخصيص الكلام انه حمل كلام الشيخ على ايراد ان ... وقد ذكر الصحيحا ما اندفع به ما اورد عليه وبانهما واشار اليه الشيخ باول ايراده وبانهما ذكرنا في التحقيق للكن عنه واثباته وهو ما ذكرنا في التحقيق الكن عنه منه حمل الشيخ على انه بحث آخر كان المقصود منه ما ذكره بقوله ان الوجود الخاص المغاير للوجود المط يتحقق عندهم بانه يتحقق مع ان اثباته بتحقيق مما لا سبيل اليه لا يلائمه قوله وايضا لانه يصير الوجه والخاص المغاير للمطلق وقد عرفت ان المقصود في الايراد الثاني هو هذا فقط من غير نظر على ان المدعى زيادة الوجود الخاص بل بالعام

عن كل من قسمي الوجود لا يدل على ان الوجود المطلق زائد فانه يمكن ان يكون كل من
القسمين زائدا دون المطلق ويمكن ان يجاب بان المراد من نفي عينية الوجود المطلق
للماهيات نفي كونه عين حقيقة تلك الماهيات اذ نفي كونه غير تلك الماهيات بحسب المفهوم
حتى لا يكون بينهما مغايرة بحسب العموم والخصوص بديهي لا يحتاج الى بيان بل الغرض تباين
تلك المفهومات ونحن نقول لو كان الوجود عين حقيقة ماهية الانسان مثلا او جزء الحقيقة
لكان حصة منه عين تلك الماهية او جزءا لها فاذا اثبت زيادة جميع افراد الوجود اى ما
يصدق عليه الوجود ثبت زيادته ايضا والمراد انا نعقل الماهية ونغفل عن الوجود الخارجي
مطلقا وكذا الذهني وليس المراد بهما مفهوميهما حتى يقال لا يلزم من زيادة ذينك المفهومين
زيادة جميع افراد بماحتى يلزم زيادة جميع افراد الوجود المطلق الشامل لهما وبه يثبت
زيادة المطلق ثم يتوجه انه لا حاجة في اثبات زيادة المطلق الى اثبات زيادة افراده
اذ ما يثبت به زيادة افراده يدل على زيادة المطلق ويجاب بان زيادة الافراد
مستلزم لزيادة المطلق من غير عكس وهو ظاهر فاختار هذا الطريق ليكون افيد واكمل
اعلم ان للسيد نظرا الى ان المقصود من هذا الدليل رد مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري و
هو يقول بعينية الوجود الخاص دون المطلق او لم يقل بالمطلق وجعل المدعى هاهنا
زيادة الوجود المطلق صريحا وزيادة وجود الخاص ضمنا وتبعا الا ان بعض الدلائل
يدل على زيادة الخاص ايضا كالدليل الثاني على ما سنشير اليه وبعضها لا يدل الا على
زيادة الوجود المطلق ويمكن ان يقول الاشعري لم يقل الا بعينية الوجودات الخاصة
الغير المشتركة معنى بينها فاذا اثبتنا ان هاهنا وجودا مشتركا هو الوجود انه
زائد على الجميع ظهر بطلان مذهبه اما قول الشارح فلا اقل من ان يكون كسبيا فيرد عليه انا
نعلم بديهة ان هذا المفهوم البديهي مسمى بالوجود والصدق على الماهية واجزائها

بعد

بالوجود الخاص ايضا ليس عين الماهية ولا جزءا لها غاية الامر ان هذا الدعوى في الوجود
المطلق جليا انتهى بان حمل التعقل اذ فيه تعسف ما ولا يقال ان هذا الحمل اى
حمل التعقل على التصديق انما يكون لو كان متعلق التعقل قضية او مضمون قضية
واما اذا جعل متعلقه المفرد فلا واما ثانيا فلان تخصيص جملة جانب الماهية على التصور
وفي جانب الوجود على التصديق لا يفهم من اللفظ واما ثالثا فلان التصديق انما
يتعلق بالنسبة والنسبة متعلقة بالطرفين اى الماهية والوجود وتخصيصه بالوجود تعسف
فالا ان يقال النسبة وان كانت متعلقة بالطرفين الا ان لها زيادة اختصاص بالمحمول
لانه يقال نسبة المحمول الى الموضوع ولهذا قيل ان النسبة التي هي جزء القضية انما هي
المحمولية ولهذا خص تعلقها بالمحمول واما رابعا فلان الظاهر من كلام المصنف الانفكاك
كل من تعقل الماهية والوجود اى التصديق بثبوته للماهية عن الآخر مع انه لا يتصور
انفكاك تصور الماهية عن التصديق بثبوت الوجود لها نظرا الى جواب هذا السؤال
قد نقل عن الشارح حاشية في هذا المقام وهو قوله وما نقل عن هذا القائل في حواشي كتابه
من ان قول الشارح او تحصيل الشك في اتصاف الشيء بمفهومه صريح في ان مراد المصنف انا
نتصور الماهية ونشك في وجودها مردود بان مقصود الشارح ليس الا ان هذا الدليل لولا كلام
المصنف انما اورده الشارح لاثبات المقدمة الممنوعة التي ذكرها المصنف وانتهى ولا يخفى عليك
ان ما ذكره رحمه الله يندفع بالتعقل ونقل الجواب عنه وجهان احدهما ان المقدمة
المورودة هو مجرد الانفكاك في التعقل ولا شك ان وجود الشك لا يدل على مطلق
الانفكاك الذي هو عدم الاستلزام بل يدل على نفي استلزام الشيء او جزئه فبالحقيقة
يدل على نفي العينية والجزئية وهو عين المطلوب لا المقدمة المغايرة له وثانيهما ان هذا القائل
نقل اعتراضا يتعلق بالاعتراض على هذا الوجه بان محصله انا نتصور الماهية ولا نصدق

ربما ذهب الوهم على ان حمل مراده
قدس سره على انه حمل التعقل في الطرفين
على التصور في الاول والمهية فقط
على التصديق بثبوت الماهية النفسه بلا بينه
على التصديق والا فالتصديق الخ
وانا لها ولا وانيا لها الاول والتصميم اليه
كما يعني التصديق في كلامه قدس سره
وكان المراد منه التصور في المحمل
هو التصديق ايد قلت به
قوله قدس سره مع بعده
عن اللفظ فان انفكاك التصديق
بثبوت الوجود لها عن نفس تصورها
يتفرع الدليل كما هو المشهور في تقريره
لا يلائم ما اورده في الاعتراض على
الدليل وهو انه محصله انا نتصور الماهية
لنفسها ولا نصدق بوجودها على ما ابراه

بوجود ها فالمهية معلومة لنا اى تصورا والوجود ليس بمعلوم اى تصديقا فلا يتحد الاوسط
واجيب بان مراده كذا انتهى ولم يلتفت الى ان هذا ليس دليلا على اصل المطلوب بل على
المقدمة فانه جاسم لمادة الشبهة لان الشبهة هى عدم اتحاد الوسط ولا فرق فى هذا المعنى
بين ما كان دليلا على المطلوب او على المقدمة فالمناسب فى الجواب باختياره منع ان محصل الوجه
ليس ما ذكرت حتى يلزم عدم اتحاد الوسط بل مراده كذا فسقط الاعتراض انتهى ولا يذهب
عليك ان ايراد الشارح على المحقق العلامة ههنا هو انه لم يدل كلام الشارح على ان مراد المص
من الدليل ما ذكره بناء على حمل كلامه حيث قال مراده كما يفهم من الشرح ايضا على هذا المعنى
ما صرح به فى حاشية الشرح على ما نقلنا وقال ان شيئا من الوجهين لا يدل على ان كلام
الشرح يدل على ان مراد المص ما ذكره بل ما ذكره ان هذا الدليل مذكور فى الشرح فى
اثبات المقدمة الممنوعة التى ادعاها المص على وجه يدل على اصل المطلوب انه لم يلتفت على
تلك المقدمة بل نظر الى اصل الدليل والغرض دفع الاعتراض عنه سواء اجرى على
اصل المطلوب او على المقدمة المورودة لاثباته وما نقل الشارح عنه فى حواشى كتابه صريح فى
ان مراده قدس سره ما حمل الشارح كلامه عليه هذا واعلم ان النسخ التى وصلت الينا من
حاشية السيد وقعت فيها عبارة حاشية الى شيئه هكذا قوله كما يفهم من الشرح حيث قال
اذ يستحيل الشك فى اتصاف الشئ بمقومه ولا يخفى ان هذه العبارة لا يدل على ان كلام الشرح
يدل على ان مراد المص ما ذكر بل يمكن حملها على ان ما هو مراد المص مفهوم من الشرح ايضا و
قوله كما يفهم من الشرح ايضا لا يأبى عن الحمل على هذا المعنى لانه لم يقل مراده كذا كما يفهم من الشرح
ايضا بل قال مراده كما يفهم من الشرح كذا وح لا يرد عليه ما اورده الشارح اذ لا يخفى على من نظر
الى جواب السؤال ان ما ذكره السيد لبيان مراد المص مفهوم من الشرح ايضا وهذا المراد
رحمه الله لا يخفى ان ما ذكره الشارح فى حاشية الشرح بقوله وما نقل عن هذا القائل

لانه قال هذا الدليل ههنا احتمالات اربعة الاول انه لو تم فى الوجود والمطلق لدل على
زيادة الوجود والخاص والثانى انه لو تم فى الوجود مطلقا اى فى الجملة لدل على زيادة
الخاص والثالث انه لو تم فى الخاص لدل على زيادة الخاص والرابع انه لو تم فى المطلق
والخاص لدل على زيادة الخاص ولا يخفى على المنصف ان الكلام على الاول ليس يكاد يأبى
وعلى الاخيرين بعيد بعنوان المحصل هذا او توجيه قوله لا سيما فى بعض النسخ الى ان كلمة
تقرير لما سبق وما سبق هو قوله لو تم لدل على زيادة الوجود الخاص فاذا حمل كلام الشارح
على التحقيق وتصديق كلام السيد وتقريره بعبير هكذا لو تم لدل بعد ان تم المقدمتان
وهذا مستقر بعد تمامه يتوقف على المقدمتين هذا الذى معنى كلام الشارح بعد ان تم المقدمتان ان
تمامية فى الوجود والخاص يتوقف على مقدمتين لم يمكن اثباتهما بخلاف تمامية فى الوجود
المطلق فانه يتوقف على نظير تلك المقدمتين لكن يسهل اثباتهما اذ قد ثبت الاولى
اثباتهما ان ههنا وجودا مشتركا وقد مر ان كنهه بديهى ثم لا يخفى ان اثبات المقدمة
فى الوجود الخاص ظاهر ان الوجود والمطلق مشكك والذاتى غير مشكك والتشكيك انما
يكون بالنسبة الى الافراد لا الحصص وهذا ما يقرر عندهم ويبنوا عليه كثيرا من مباحثهم
لعل ذلك منها واما المقدمة الثانية فنقول سيصرح الشارح بان هذا الدليل انما يتم فى
الوجود والمطلق اذ التصور المهية بالكنه فاذا كان الوجود والخاص نفس المهية او
جزءا لها كان متعقلا بالكنه ايضا اما على الاول فظ واما على الثانى فلان التحقيق ان تصور
الشئ بالكنه يتوقف على تصور جميع الاجزاء بالكنه ولا يكفى تصور الاجزاء الاولية
بالكنه الا ان يقال يجوز ان يكون الوجود والخاص متصورا بالكنه وذلك لانه كنهه و
كان مراد الشارح بالتصور بالكنه التصور بالكنه مع العلم بانه كنهه فليتأمل
ربما يكون معلوما بكنهه عند تصور شئ ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصور نا الحيوان

انا طق المتوارد على هذا فيه انه انما يكون موجها لو كان المفهوم من كلام الش انه على تقدير ان يكون معلوما بالكنه لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه و لا يعلم انه معلوم بالكنه وليس كك بل المفهوم منه انه على هذا التقدير لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه و لا نعلم انه هو فاذا تعقلنا مهية الما هي ان او لا اره لا يجوز ان يكون كنه الشي معلوما و لا نعلم انه هو الذي كان كنهه معلوما كانه مثال آ قا بمنزلة المهية و لهذا عبر عنه بلفظ المهية و الانسان بمنزلة الوجود و مثال آ مثال المجرد كون كنه الشي معلوما و لا نعلم انه معلوم بالكنه ثم بعد تمهيد تلك المقدمة قال و على هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم الخ و تقريره انه اذا حصل في ذهننا من لفظ الانسان الذي بمنزلة الوجود و ما هو كنهه في الواقع و حصل كنه الباء الذي بمنزلة المهية في و علمنا ان الحاصل من لفظ الباء غير ما هو الحاصل من لفظ الانسان لكن لا يمكننا ان نحكم بالمغايرة بين كنه الانسان و كنه الباء لانا لم نعلم ان ما حصل هو كنه الانسان لم تتحقق المغايرة بين كنه الباء و ما حصل من لفظ الانسان و ما لم يحصل العلم بان ما حصل كنه الانسان لم يحصل العلم بمغايرة الكنهين و اراد بالوجه الذي يمتاز به عما عداه في التعقل ان يكون متعقلا به في العقل بحيث لا يجوز العقل غيره و ينتقل عنه الى نفس ذلك الشي و ادراكه فيه من حيث انه هذا يرجع الى ان يكون الوجود متعقلا بالكنه و الفرق بان تصور الكنه يحصل من ذلك الوجه الثاني دون الاول ليس بمعتد به اذ المقصود ههنا تصور الكنه سواء حصل من الوجه او من غيره لا يقال لا يحصل معرفة الكنه من الوجه لما تقرر ان المفيد لكنه الشي انما هو الحد التام المركب من الذاتيات لان هذا الكلام لا يضر الشارح بل ينفعه ثم لا يخفى ان في هذه الصورة لا بد ايضا من تصور الكنه من حيث انه كنهه اي مع التصديق بانه كنهه و التعقل من حيث ان الوجه المميز فهم انما يتبادر منه

لا يقال المقصود المغايرة بين كنه الوجود وكنه المهية على تقدير ان يكون معلوما على فرض يجوز فقوله لا نعلم انه هو في قوة قولنا ولا نعلم ان كنهه معلوما بالكنه ولا يجوز ان يكون معلوما بالكنه لانا نعلم انه هو الذي علم بالكنه في قول المصنف وان يقول في تقرير الدليل قد يتعقل المهية بالكنه و يغفل عن الوجود اي لم يكن في ذهننا مطلقا اي لا بالكنه ولا بالوجه اصلا ويعلم انه ليس حصول الوجود و لا بالكنه و لا بالوجه فيلزم المغايرة بين كنه الوجود والوجه الماهية وكنه الوجود ومن عدم ان الوجه ان الوجود متصور بالكنه فتامل منه

ما يمتاز به الشي في الواقع عما عداه و مختصا به في نفس الامر لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما اي على ما هو المفروض كيف يجوز ان يكون معلوما لا يقال المفروض ان لا يكون معلوما بالكنه او بالوجه المتاز و قوله يجوز ان يكون معلوما لا يقتضي خصوص هذين النحوين من العلم بل المراد منه العلم في الجملة لانا نقول بناء الدليل على ان المهية متعقلة بالكنه و كان الحاصل انا نتصور المهية بالكنه و نغفل عن تصور الوجود بالكنه و صار حاصل الايراد انه لم لا يجوز ان يكون الوجود متصورا بالكنه و لم نعلم انه متصور بالكنه بناء على المنع تصور الوجود بالكنه و بما قررنا ظهر ان مراد الش بقوله يجوز ان يكون معلوما العلم بالكنه فلزم حمل الجواز على العقلي يلزم ان الش اقتصر بوجه آخر بعد حمل الجواز على الجواز الواقعي بان المراد من العلم بالكنه على ما سبق العلم بالكنه من حيث انه كنهه اي التصور بالكنه مع التصديق بانه كنهه و النفي انما يتعلق بهذا المجموع باعتبار الجزء الثاني و الاثبات بالجزء الاول فهي فلا يناقض ذلك الش لم يوجد ممكن اصلا الاولى ان يقال لو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يكن المهية ممكنة اما ما ذكره فيرد عليه انه انما يفيد الزيادة على المهية في الجملة لا على جميع المهيات فان قيل بعض المفهومات قد يحمل على نفسها بالحمل المتعارف مثل قولنا الكلي كلي و المفهوم مفهوم و المسلم عدم تحقق المساواة بين حمل الذات على المهية و حمل نقيضها عليها بالحمل الذاتي و اما ان حمل الشي على نفسه بالحمل المتعارف لا يساوي حمل نقيضه عليه بذلك الحمل فغير مسلم قلنا نقول محل الامكان هو كيفية ذلك الحمل و النزاع بين الفريقين في عينية الوجود و زيادته يرجع الى ان موجودية المهيات هل هي بنفس ذواتها او بعروض الوجود لها و معلوم ان الوجوب و الامكان و الامتناع انما هي في حمل ما يكون الموجودية اذا تقرر هذا نقول لو كان الوجود نفس

لم يكن دفع الناقض به

بعينية الوجود كما هو رأي الخصم كان الامكان كيفية تلك النسبة فيلزم ان يكون حمل الوجود
على الماهية باعتبار العينية مساويا للحمل نقيضه عليها بهذا الاعتبار وقد سلمت استحالته
واما الحمل المتعارف وهو الحمل العرضي فخارج من محل النزاع ولا يكون الامكان
كيفية للنسبة الى الماهية فتأمل لا يقال بعض المفهومات قد يحمل نقيضها عليها كاللامفهوم
والجزئي ومعلوم انها تحمل على انفسها بالضرورة فلم لا يجوز تساوي الحملين لانا نقول
ذلك انما يتصور فيما اذا تعدد الحمل فان اللامفهوم والجزئي كلي بالحمل المتعارف و
اللامفهوم لامفهوم والجزئي جزئي بالحمل الغير المتعارف وفيما نحن فيه لا يتعدد
الحمل بديهة ضرورة ان حمل الوجود والعدم على الماهية ليس الا حملا واحدا متعارفا او
ربما لا مكان كيفية تساوي الحملين المتناقضين فلا بد فيه من اتحاد الحملين ولها
لم يتناقضا كما لا يخفى على المنصف وايضا حمل المفهوم على اللامفهوم والكلي على
الجزئي لا يساوي حمل اللامفهوم على اللامفهوم والجزئي على الجزئي وهو ظ والماهية
انه او جزؤها ... لم يتوقف حمله على الماهية الخ يمكن ان يجعل كل منهما غاية الحمل و
الى الاستدلال دليلا تاما على زيادة الوجود على الماهيات اما الثاني فقط واما الاول
فبان المراد من كون الحمل مفيدا ان لا يكون بديهيا اوليا فظ ان الذاتي
الذاتي بين الثبوت للذات هو ذاتي له ثم لا يخفى ان هذا الدليل هو دليل الانفكاك
التعقل على التقريرين كما يتوقف على كون الماهية متعقلة بكنهها يتوقف على
الوجود متعقلا بكنهه اذ تصور الذاتي بالوجه لا ينفك عن تصور الذات بالكنه
فيكون اشاره اليهما مشكوكا فيه ومحتاجا الى الاستدلال وبهذا ظهر ما في بعض الح
لما سبق ان لا شيء اعرف من الوجود وقوله فضلا عن اشتهارها متعلق بالتعريف
الثاني لدليل الانفكاك التعقل وهذا الدليل وفيه مناقشة وهي ان هذا الكلام انما يصح

لو ادعى المستدل ان تصور الماهية مستلزم لتصديق بثبوت الوجود للماهية على تقدير كون الوجود
ذاتيا لها ولم يدع المستدل بل ادعاه هو انه لو كان الوجود ذاتيا للماهية فاذا تصورنا
الماهية وتصورنا الوجود وتصورنا النسبة بينهما فلا نشك فيها ولا نحتاج الى الاستدلال
ويمكن ان يوجه هذا بناء على ما قيل من ان من خواص الذاتي ان تصور الماهية مستلزم للتصديق
بثبوته لها بناء على ان المعتبر في البين بالمعنى الاخص هذا المعنى لظهور العموم والخصوص من
العنوانين على ما قيل ولما كان المجيب هو المقرر للدليل يمكن هذا التوجيه من قبله وفيه
تكلف فتأمل   لكن يتوجه الى النقض انه اراد بتوجه النفس الى ما صدق هو عليه
والتفاتها اليه على ما صرح به في الحاشية ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليه حتى لا يلزم
التوجه والالتفات حقيقة الى ما هو مجهول مطلق حقيقة بل كان ان يقال ما صدق هو عليه
ومعلومية بالعرض وعلى سبيل التجوز لكن التوجه والالتفات اليه انما هو بالعرض توضيحه
انه كما ان ما صدق عليه الوجه يوجد اي يحصل على وجهين احدهما على نحو يتحد مع ذلك الوجه
بالعرض ويصح انتزاعه عنه كما اذا كان زيد ضاحكا وثانيهما على وجه لا يتحد معه ولا يصح انتزاعه
عنه كما اذا لم يكن زيد ضاحكا كذلك الوجه العرضي قد يوجد في الذهن على وجه يتحد مع ما
صدق هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية المحصورة او المهملة
واياه اراد رحمه الله بانطباق الوجه على ما صدق هو عليه وقد يوجد فيه على وجه لا يتحد
معه اصلا وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية الطبيعية وهو المراد بعدم الانطباق
ويتفرع على الخلاف في ان الفرق بين التصور بالوجه وتصور الوجه بالذات كما هو رأي
جمهور المتأخرين او بالاعتبار كما هو رأي الاستاد تبعا للمتقدمين امور منها ان الحكم
في القضايا المحصورة والمهملة على هذا الرأي على المفهوم لكن على وجه يسري الحكم الى
الافراد بان يكون وجود الوجه في الذهن على وجه يتحد مع تلك الافراد بالعرض وعلى الرأي

هذا منظمة اشكال وهو التفصيل
انه اذا كان الحاصل في التحديد هو التفصيل
ان تصور الانسان على وجه التفصيل
التصور الاجمالي
بصور متعدده والتصور الاجمالي الكسب ولم
الصورة الواحده كان حاصلا قبل الكسب والمكتسب منه
بين فرق بين الحد والمحدود الكاسب والمكتسب
الحيوان الناطق على التفصيل

الاول على الافراد لانها المتصورة بالذات على هذا الرای ومنها ان التعريفات بأسرها
على الرای الثانی ليست معرفات حقيقية للشیء المعرف بخلاف الرای الاول ومنها ان في
صورة التحديد لا يمكن قبل التحديد معرفة المعرف بالوجه العرضي ولا بالجنس وحده او بالفصل
وحده لانه يلزم طلب المجهول المطلق حقيقة بل لا بد فيه من تصوره قبله بالاجمال ويطلب
بالحد تفصيله الا ان يصير التصور التفصيلي وسيلة الى حصول التصور الاجمالي كما هو المشهور
وعلى الرای الثانی يتحد العلم مع المعلوم بالذات وايضا بخلاف الرای الاول وما ينبغی ان
يعلم في هذا المقام ان تصور الشیء بجزئه مثل التصور بالعرض ليس تصورا حقيقة لان الكل
لا يوجد بجزء ووجود الجزء حقيقة وقد اورد على ما اختاره من ان الذاتيات مع
الذات وحملها عليها بالذات والعرضيات معها بالعرض انه يلزم على هذا ان يكون
الذاتی والحيوان مع الانسان وحمله عليه بالذات والانسان مع الحيوان بالعرض
لا بالذات فالحيوان ايضا ذاتی والحيوان مع الناطق مثلا يكون بالعرض وهو ظ بالذات
في الاتحاد وكل منهما مع الانسان بالذات اقول ويمكن ان يقال الحيوان الذي يتحد مع الانسان
انما هو الحيوان بشرط الناطق وهو عين الانسان والحيوان لا بشرط شیء انما يحمل
عليه في ضمنه وباعتبار نوع اتحاده معه وكذا الناطق المحمول عليه انما هو الناطق بشرط
الحيوان وهو عين الانسان واتحاد الانسان انما هو ايضا مع الحيوان بشرط
الناطق ومع الناطق بشرط الحيوان ايضا وبما قررنا ظهر اندفاع الاشكال وفيه
تعسف بل الحق ان يقال المدعى ان الذاتی والعرضی مع الذات اتحاد بالعرض لتغايرهما
وجعلا والذاتی والنوع مع الذاتی ليس من هذا القبيل في الاتحاد وعا يجب الجعل بل
الذات ايضا عند بعضهم والسر في ذلك ان الذاتيات وان كانت موجودة بوجود الذات
حقيقة لا مجازا لكن ذلك الوجود انما هو للذات اصالة وبتبعيته للذاتی انما هو بسبب الاتحاد

للذات فالحيوان انما يكون موجودا بوجود الانسان بسبب اتحاده معه فاللازم على هذا
انه لو وجد شیء في الخارج يكون الحيوان تمام ماهيته فيكون موجودا اصالة ويكون الانسان
صادقا عليه كان الانسان موجودا بوجوده بالعرض لهذا الا كان الذاتی موجودا في
الذهن اصالة واستقلالا كان الذات موجودة فيه بوجوده بالعرض واما اذا كان
الذاتی لا يوجد الا بوجود ويكون للذات اصالة واستقلالا فكيف يعقل ان يكون
الذات موجودة بوجوده بالعرض هذا وان كان خلاف ظ ما يجيء مما نقله رحمه الله من
الشيخ من ان تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة المأخوذة بشرط شیء تقدم البسيط على
المركب لكنه يوافق ما هو المشهور من ان الافراد متأصلة في الوجود دون الطبائع
اقول لا يذهب عليك ان ايراده رحمه الله على انه لا يتوقف على ما اختاره من ان تصور
الشیء بالوجه كان المتصور حقيقة هو الوجه اذ عند تصور الاجزاء بالوجه الجزئي كانت
الماهية متصورة بالوجه العرضي ايضا اذ التصور ها ليس الا تصور تلك الاجزاء فلا يكون
تلك الماهية متصورة بالكنه نعم على التحقيق الذي اختاره لم يكن الماهية متصورة حقيقة
وعلى المشهور لم يكن متصورة بكنه الحقيقة بل بالوجه العرضي فتامل ثم اقول لما كان
الوجه اذا اطلق في مقابل الكنه في وهم انما يتبادر منه ما عدا الكنه والمتصور على الاجمال
متصور بالكنه خفي التصور بالوجه في كلام انه على تصور الشیء حقيقة على سبيل الاجمال بعيد
لم يلتفت اليه وجعل هذا وجها آخر قوله اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
اقول وجه صحة التعليل ان بناء الكلام على ان المستدل اخذ في دليله صدق قولنا السواد
ليس بموجود كما ذكره في جواب صاحب القيل فقوله لم يكن حكما باجتماع النقيضين اراد به
حكما صادقا مطابقا للواقع حتى يلزم اجتماع النقيضين في الواقع فيصح التعليل بقوله
اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان فلا يحصل قضية موجبة صادقة حتى يكون

السلب بنقيضه والحاصل ان المستدل استدل بصدق السواد ليس بموجود على نفي العينية و
قال لو كان عينا لكان في هذه القضية الصادقة في الواقع حكما بالنقيضين حكما ضمنيا
اي حكمين حكم ايجابي وحكم سلبي نقيضه وليس المراد بالحكمين الحكمين بالفعل فانه ليس في
عقد الوضع حكم بالفعل بل الا ... ويلزمه اجتماع النقيضين فقال في الجواب انما يلزم
لو استلزم صدق السالبة صدق العنوان فلا يحصل حكم ايجابي مطابق للواقع صدق العنوان لكن صدق التالية مم
قيل عليه ليس المقصود اثبات لزوم اجتماع النقيضين في الواقع حتى يتوجه فيه كذب احدهما
بل المراد ان في قولنا السواد ليس بموجود وليس حكما بالنقيضين ولو كان الوجود عين
السواد لزم ذلك اما على تقدير كون القضية معدولة فظ واما على تقدير كونها سالبة
فباعتبار عقد الوضع فانه ايجابي فيكون مناقضا لعقد الحمل الذي هو سلبي والحاصل
ان عقد الوضع من حيث انه ايجابي نقيض لعقد الحمل من حيث انه سلبي واراد بالحكم
باجتماع النقيضين اي الحكم بالنقيضين المجتمعين مجرد ذلك وانما قلنا في العبارة
بعد ظهور المراد وليس من داب المحصلين وبما قررنا يندفع اعتراض آخر وهو ان صدق
العنوان على ذات الموضوع اما بحسب الامكان او بالفعل فيكون معنى الموجبة الى صلته
من العنوان هو ان السواد سواد بالفعل او بالامكان ومعنى السالبة السواد ليس
بسواد بالفعل او بالامكان ولا شك في عدم التنافي اذ قد عرفت ان المراد بالتناقض
بين عقدي الحمل والوضع ليس الا مجرد كون الاول ايجابيا والثاني سلبيا من غير نظر الى نيرم
اعتبار الجهة فيهما على انه يمكن اخذ القضية السالبة دائمة ولا يمنع منع صدقها على فتامل مح
هذا التقرير ايضا وحاصل الدليل انا نعلم بديهة ان عقد الوضع ليس ايجابيا لعقد الحمل
في قولنا السواد ليس بموجود وعلى تقدير العينية يكون كذلك انتهى اقول لا يمكن ان
يقرر الدليل هكذا ولم ~~يعتبر حدس هكذا~~ ولم يعتبر صدق المتناقضين فيه كأنّ التعبير

الثا

الثاني يكون قولك لكنا نعلم انهما ليسا نقيضين ليس اظهر من قولك ان الوجود غير
الماهية بل هذا اجلى منه اذ عدم التناقض بينهما من جهة عدم اتحاد المحمول فيهما كيف ومن الموضوع مح
يقول بان الوجود عين السواد وانما التفاوت والتغاير بحسب اللفظ فقط كيف يسلم
ان السواد ليس بموجود وليس عين قولنا السواد ليس بسواد وفي الاول لا تناقض وفي
الثاني تناقض بل يقول باتحادهما معنى وحكما فتامل ولا يذهب عليك ان ما نقلنا
انه يندفع بما قررنا لا يندفع بما قرح كما لا يخفى ولاجل هذا حمله رحمه الله على ما حمله ولم يحمله على
ما حمله ذلك القائل وتمسك بحديث الصدق ولعل الشارح لاجل ورود الايرادين على
هذا الوجه الثاني وقال او المراد والتناقض المصطلح الخ وانما يكون عين قولنا ذكر الوجه مح
السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك مم اقول قيل لا حاجة في اثبات
المطلب الى الزام صدق النقيضين بل يكفي ان يقال نقيضه صادقة في نفس الامر هي
السواد سواد حين هو سواد فلو كان الوجود عينا لكان قولنا السواد ليس بموجود
حين هو سواد نقيضا للقضية الصادقة لكنا نعلم بديهة ان تلك القضية ليست
نقيضا لها اقول ويرد عليه بعد ما سبق انه لو كان الدليل هكذا لكان حديث الصدق
لغوا محضا هذا ان قلت على ما جعلت القضية الصادقة في نفس الامر هي قولنا السواد
سواد ضرورية او دائمة حتى يكون قولنا السواد ليس بسواد بالاطلاق العام منافيا
لها ولم جعلتها مشروطة عامة حتى يكون نقيضها الحينية ولم يصدق فلم يلزم اجتماع النقيضين
تلك القضية الصادقة انما يصدق دائمة وضرورية والاطلاق العام المنافي لها ذاتية مح
ما هو بحسب الذات اي قولنا السواد ليس بسواد في بعض اوقات وجود الذات وعلى
تقدير العينية يرجع الى ما ذكره وهو ان السواد ليس بسواد حين هو سواد وصدق
ذلك مم بل الصادق قرح هو الاطلاق العام المنافي للدائم الازلي واورد في الالة

قال الاولى ان يجيبوا بدفع لزوم اجتماع النقيضين قال الاول بعدم امكان مراعاة الجهة المعتبرة في
التناقض وما آل الثاني عدم اتحاد الموضوع ثم ابه باد رآ ای وقع السؤال الثاني بان
فيما ذكرت اعتراضا بما ادعيناه من الاتحاد ای ما يندفع به الايراد اولا وبناؤه على
ان هذا الذي ذكرت من اختلاف الموضوع وعدم امكان مراعاة الجهة المعتبرة في
التناقض انما هو على تقدير المغايرة واما على تقدير العينية فلا يمكن انفكاك الوجود
عن المهية بنفسها وكان مصداق الحمل نفس الذات فلا يتصور انفكاك المهية عن
نفسها وح يتلازم الضرورة الازلية والذاتية وكذا نقيضاهما ولا يكون صدق
السلب بالنسبة الى السواد المعدوم اذ لا يتصور سواد معدوم كما لا يتصور ان
ليس بمنافي بل انما يكون بالنسبة الى السواد الموجود فيتحد الموضوع فيهما
ومن ههنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد وح اقول قيل
لا يخفى ان الوجود اذا كان عين المهية الممكنة يكون مفاد الفاعل بعض تلك المهية واثره
ليس الا ذاته وح يمكن سلب الشيء عن نفسه بان لا يكون ذلك الشيء مفاد الفاعل
على تقدير الاتحاد ومطلق سلب الشيء عن نفسه ليس بمستحيل نعم سلب الشيء عن نفسه على
تقدير العينية مح انما لم يكن ذلك الشيء معلولا لغيره كالواجب اقول فيه نظر اذ قد تقرر
عندهم ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع القيام بذاته اخترازا عن وجودات الممكنات
لقيامها بماهياتها فاذا كان الوجود عين الانسان وكان قائما بنفسه صار واجبا بذاته فلا
يجوز استناده الى علة وكون الكلام في الممكنات لا يقدح في النقض لزوم المحذور على
تقدير العينية وصيرورة الممكن واجبا محذور آخر يرد على هذا التقدير فكان باطلا
الثابت بالبرهان ان مح نفي عينية الوجود للمهيات الممكنة بنفسها لا اتصافها بغيرها كالسواد
وان وسلمنا ان محل النزاع انما هو في ان السواد هل هو موجود بذاته او بعروض امر آخر فاذا

فرض انه موجود بذاته وان ذاته مصداق الحمل على ما يجيء كان حمل الموجود عليه ضروريا
ولا يتصور السلب فتامل فيه وما قيل في الجواب ذكره السيد المحقق في حاشيته وما
قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه
فلا يكون هو هو فيه فذلك لان مآله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده
الخارجي عينه لم يجز اصلا ثم اقول ولا يذهب عليك انه يمكن اختيار الشق الاول
ونقول مراده ان صحة سلب الشيء عن نفسه بناء على تحقق الملازمة بينه وبين سلب الوجود فلو
كان وجوده في الخارج عينه على ما هو المفروض لم يتصور سلب الوجود فح حتى يتصور سلب
الشيء عن نفسه فان قلت يمكن اختيار الشق الثاني ويرد هذا الكلام على فرض الاتحاد
بين المهية والوجود على ما هو المفروض قلت هذا انما يلائم لو كان قول القائل ان
سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز على هذا التقدير وليس كذلك بل الظاهر من سوق
كلامه انه ساق الكلام على ما يطابق الواقع كما لا يخفى على من نظر واجاد نعم يمكن ان
الشق الثالث بان يسلم ان النسبة بين الشيء ونفسه مما لا يتصور ويقرر الدليل هكذا
لا شك في تحقق قضية هي قولنا السواد ليس بموجود وان النسبة متصورة ههنا
كيف لا والامكان كيفية تلك النسبة فاذا كان الوجود عين السواد لزم تحقق
قضية هي قولنا السواد ليس بسواد وح يتناقض فتصور النسبة بين الشيء ونفسه وان
كان محالا في نفس الامر لكنها متحققة على التقدير المفروض ولا يخفى لطف هذا الكلام
وتنبه اقول مراد من الوجود والموجود لما كان ايراد الثالث على الاول
مبنيا على حمل الوجود على معناه المتبادر وان الوجود الى الموجود على طريق المسامحة
المشهورة فان اطلاق الوجود وارادة الموجود وكثر شايع فيما بينهم حتى كانه صار
حقيقة عرفية فيما بينهم ثم ذكره شيئا هذا ربما وقوله فان قلت متعلق بالاخير

والمراد انه مفهوم من قوله فانك اذا قلت الوجود موجود فنقد نسبت الى الوجود مفهوم
ذي الوجود وكذا هيهنا بحث وهو انه قد تم ان الوجود والمتنازع فيه ليس هو الوجود بالمعنى
المصدري الذي يعبر عنه في العربية بالكون وفي الفارسية به بودن لكن نقول النزاع
انما هو في الوجود بمعنى مبدا الاثار ومظهر الاحكام فانه لا شك في ان الاثار مثلا تصدر
عنها الاثار ويظهر منها الاحكام فالنزاع في ان منشأ صدور تلك الاثار ومبدأ
ظهور تلك الاحكام هل هو امر زائد على الماهية اثار عارض لها ام هو عين ماهيتها وحيث
ايضا كون الموجود عين الواجب مما اختاره السيد السند في توجيه كلام الحكماء
قالوا بعينية الوجود في الواجب فقد زيفه رحمه الله فكيف يذهب اليه هيهنا واقول يمكن
توجيه كلامه رحمه الله بوجهين احدهما انه قد نبه لورود هذا الكلام وعدل عنه الى ما
هو التحقيق واشار اليه بقوله والتحقيق كذا كانه قال ما ذكرناه لا ليس تحقيقا بل هو
كلام جدلي وثانيهما ان عينية الوجود بهذا المعنى الذي قررتم وهو ان ترتب الاثار
بسبب نفس الذات لا بسبب امر عارض للذات يرجع الى عينية الموجود بالمعنى الذي
حققه فيما بعد بقوله والتحقيق وقد صرح بهذا المعنى الخ عند قوله فيصح ان يقال
انه فرد من الوجود المطلق ايضا لمعنى ان ما هو اثر افراده العارضة للماهيات يترتب
عليه فح نقول وجه العدول عن عينية الوجود الى عينية الموجود مع اشتراكهما في
عدم الصحة بدون ارتكاب التجوز على ما تحققه وصحتهما مع الاستقرار رأيه على ان
الامور العامة هي المشتقات وفي التعريفات المنقولة رعاية ما هو المشهور من انه
نفس موجود او لان في المشهور انه نفس وجود وان عينية الموجود بهذا المعنى وهو ان
حمل الموجود مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل ليس قيام المبدأ بل نفس خصوصية
الموضوع غير ما اختاره السيد في توجيه كلام الحكماء على ما ستطلع عليه وبيان دفع ايراد

ارد

انه على الوجود والثلثة على هذا التحقيق ان حاصل التحقيق يرجع الى ان النزاع في كون
الموجود عينا في الواجب بمعنى ان حمل الموجود عليه نفسه مثل حمل الذاتيات في ان
مصداق الحمل ليس قيام مبدأ الاشتقاق بل خصوصية ذات الموضوع او مثل حمل العرضيات
الذي مصداق الحمل فيه قيام المبدأ وكذا الحال في النزاع في عينية الوجود للماهيات
وح نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا حمل الانسان على زيد في كون خصوصية
ذات الموضوع كافيا في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه
ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا نقول حمل الموجود عليه ح يكون ضروريا
مثل حمل السواد عليه فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا
السواد سواد لان الموجود المحمول على السواد ح يكون بمعنى الوجود والقيام بنفسه وبما
قررناه يندفع ايراد آخر اورد على قوله ولا نشك كما نعقل بتوجيه ذكره المحقق الشريف
ورد على قوله وفائدة الحمل ايضا وهو انه لو تم الدليل لزم مغايرة الوجود لنفسه
اذ حمل الموجود على الوجود لما كان مشكوكا متوقفا ما فيه حمل الشك والتردد يكون الحمل
مفيدا وذلك لما عرفت من ان الدليلين انما يدلان على ان حمل الموجود على الماهيات ليس
مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل نفس خصوصية الموضوع بل مثل حمل العرضيات
التي يكون مصداق الحمل فيها قيام المبدأ فاللازم ح كون حمل الموجود على الوجود
من هذا القبيل اي مثل حمل الوصفيات ويلزم منه انه لو وجد الوجود كان موجودا
بوجود الوجود ولا محذور فيه كما في ساير المفهومات العارضة لنفسها فان ثم حقق
ان ما اشتهر بينهم من ان ذات الواجب فرد من الوجود المطلق وان الوجود الذي هو
عين الواجب فهو قول مجازي وهذا الكلام منه مبني على ان مبدأ الاثار ليس مفهوما
لفظ الوجود بل لانه الذي يركب لا وهذا المفهوم ليس هو ما مصدريا ولا

حاصلا بالمصدر كما لا يخفى واذا لم يكن الوجود الخاص بمثابة الواجب لا يكون افراد الواجب
فرد الحقيقة فلم يكن اطلاق الموجود عليه ايضا حقيقة اذا اريد الموجود بوجود يترتب
عليه آثار الواجب واحكامه لان الموجود ان كان بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا على
ما يتبادر من اللغة فظاهر لان الوجود والذي يترتب عليه آثاره واحكامه تعالى ليس هو الوجود
المطلق ولا حصة القائم به حقيقة بل نفسه ولا يتصور القيام الحقيقي ههنا على ما
عرفت وان اريد به ما قام به الوجود بالمعنى الاعم اى ما قام به الوجود قياما حقيقيا او
مجازا بمعنى قيامه بالغير فلانه لما لم يكن ذاته فرد الموجود المطلق فلم يصدق عليه انه
عين الوجود والقائم بالنفس وانما حمل الموجود المشتق من الوجود المطلق عليه تعالى فعلى
سبيل الحقيقة — الشرح واما عن الثالث فبان يمنع قوله فى قيل يمكن تقرير الثالث بهكذا
انا نعلم انه ليس بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد ليس بموجود تناقض و
انتم ما حققنا لك غير بديهى ولا يخفى ان الشرح يتعرض لقول المستدل الى جزاى الا
لانه حصة بمعنى الجزئية وحمل الجزء اشتقاقا على الكل ضرورى وهذا الحمل مشترك بين
الاجزاء المحمولة وغيرها — الشرح لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فان قلنا
سيجى فى كلام الاستاد ان ذوق المتالهين ان الوجود معنى شخصى قائم بنفسه يكون
عين الواجب وموجوديته باعتبار انه عين الوجود القائم بالنفس وموجودية ساير
الموجودات بعلاقة يكون بين الوجود وبينها سوى القيام الا ان حقيقة تلك العلاقة غير
معلومة لنا ولا يخفى فى اللغة ما مشمس وزيد متمول الى غير ذلك قلت لعل هذا الدليل
مع هو لاء القائلين بان موجودية الماهيات بقيام الوجود وهو وجه على انه لا يندفع
اصل الدليل بهذا المنع اذ على تقدير القول بالعلاقة نرد و ونقول علاقة الوجود
اما بالماهية الموجودة او المعدومة الى آخر ما قرره — الشرح غاية ما فى الباب انه يلزم

عدم

واعلم انه يمكن ... على الدليل على ... فلما اعتبار القضية ... الجمل ... مصداق ... فى ... الذهن ... للتصديق ... في ثبوت المحمول في الا ... لا ... نفس ... الامر ... يكون ... علمه ... الماهية ... الدليل ... ورح ينبغي ... على ... الدعوى ... الا ان نقل ... منا ... حل

تقدم الماهية على الوجود بالذات اقول اراد بالوجود الوجود الخارجى بان الخصم انما يقول
المانع وايضا لو كان الكلام فى الوجود المطلق او مطلق الوجود وكيف يصح قول الشرح
انه لو كان عروض الوجود فى الخارج يلزم ان لا يكون معروض الوجود الماهية من حيث هى
على ان ثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا وان خارجا فخارجا بخلاف ما لو كان
العروض لها فى الذهن واذا تقرر ان كلامه فى الوجود الخارجى فتقدم الماهية على الوجود
بالذات لا يقتضى تقدم الماهية من غير اعتبار الوجود ومعها اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف و
هذا مخالف للمقدمة المشهورة التى ذكرها كما اشرنا اليه فلا يرد فى هذا المقام ان تقدم الماهية
بالذات على الوجود لا يدخل فى شىء من المتقدمات اذ لا مجال ههنا الا للمتقدم بالطبع وما
فيه التقدم فيه الوجود على ما سيجىء او صرح به الشيخ ثم يتوجه ان يقال الماهية المعروضة
تقدمت بحسب الذات كما اعترف به فى هذه المرتبة التى لها تقدم على الوجود بحسبها يلزم ان
لا يكون موجودة ولا معدومة فى الخارج فيلزم ارتفاع الوجود الخارجى والعدم الخارجى
عنها فى هذه المرتبة وهل هذا الا ارتفاع النقيضين فيحتاج الى ما حققه الاستاد فى جواز
ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة على ما سيجىء مفصلا — ضرورة انه ما لم يكن الشىء موجودا
فى الخارج لم يصح انضمام وصف اليه فى الخارج ولا كونه فى الوجود الخارجى بحيث يصح منه
انتزاع الوصف لا يتوهم من ظاهر هذه العبارة ان وجود الموصوف مقدم على الاتصاف
مطلقا سواء كان من قبيل الانضمام او الانتزاع اذ قد مر منه وسيجىء ايضا انه لم يقل بالقاعدة
الفرعية بل يقول بان ثبوت الشىء للشىء يستلزم ثبوت المثبت له فى ظرف الاتصاف واراد
بالاستلزام امتناع الانفكاك ان المل للمعية كما يصرح به فى بحث الحمل ولكان فى قوله ولا شك
ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف اشارة الى ما ذكرنا — ولكن فيه نظر حكمى وجهه النظر
على ما نقل عنه ان الهيولى طبيعة جنسية وما لم ينضم اليه الصورة لم يتحصل فكيف يتصور تقدم

فذهنا

اما الاول ... المذهب ان تقدم ... المبهم ... الوجود على التشخص ... بمحض ... الوجود ... اشار اليه ... الموجود ... في مسئلة ... لا يوجد ... انما يعرض الماهية ... والقول مع الابهام ولا التشخص ... المتقدمة ... ان فى هذه المرتبة ... مردود ... التشخص ... مع جواز ارتفاع ... الوجود ... وبهذا التحقيق ... وهو تقدم ... المتعلق على ... تقدم ... بحسب ... تعلقه ... على ... ذكر ... الكمال ... ان خاصه ... الذاتى ... منها ... داتى له خارجا وذهنا منه

تحملها على انضمام الصورة اليها ووقع التنظير انه لا منافاة بين تاخر الهيولى من حيث التحصيل
عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث الوجود والخارجي فما الازم الهيس سوى تقدم
الوجود على التحصيل وهذا مما لا محذور فيه كيف وقد بين في كلام الشيخ على ما نقله رحمه الله ما يشعر
بتقدم الوجود على التحصل والتشخص حيث قال الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشي الطبيعي
والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجوده اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط
على المركب وهو الذي يخص وجوده باسم الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان
عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا التشخص وان كان بعناية الله تعالى
فهو بسبب الطبيعة الجزئية وقال رحمه الله هناك ولقد كرر في كلامه ان تقدم الطبيعة من حيث
هي على الشخصية والكلية كتقدم البسيط على المركب وتفصيل المقام ان الهيولى يتصف
بالصورة الشخصية وبماهية الصورة وكل من الاتصافين انما هو بحسب الخارج ووجود
الهيولى في نفسها متقدم على الاتصافين ومتاخر عنهما وجود الصورة الماخوذة من حيث هي
ولكن لما كان متقدما على وجود الصورة الشخصية واللازم تقدم الطبيعة من حيث الوجود
على الطبيعة الشخصية ولا فساد فيه على ما نقلنا آنفا وعنه بهذا ظهر معنى قولهم الهيولى يحتاج الى
الصورة في الوجود ويحتاج اليها في التشخص وما ذكره الاستاذ في معنى هذا الكلام ماخوذ من والصورة
المحاكمات وقد تكلمنا عليه في بعض تعليقاتنا عليها فان اردت الاطلاع على ما فيه
البسط والتفصيل فعليك بالرجوع اليها   والتحقيق ان اتصاف الهيولى
بالصورة من حيث انها صورة ما سيجيء ان كل صفة من شانه الوجود العيني فاتصاف
الموصوف به انما هو بوجود الصفة فيه وجودا عينيا ولا شك ان الصورة صفة عينية فلا
يمكن اتصاف الهيولى بها في الذهن وايضا لو اتصف الهيولى بها في الذهن وقد يتصف
بها في الخارج ايضا فكانت الصورة من لوازم الماهية فيكون اعتبارية كما يجيء ان اللوازم

الميز

٤٧

الماهية امور اعتبارية وهذا خلف ثم الا غير محال اللهم الا ان يقال ان الهيولى اتصف بالصورة
اتصافا ذهنيا اختراعيا بحيث لا يترتب عليه الاثار فان ذلك جائز على ما يجيء وح
يتوجه ان الاتصاف الذهني الاختراعي كيف يصير سببا لوجود الهيولى في الخارج ضرورة
ان هذا الاتصاف ليس في المبادي العالية وقوله فيكون الهيولى قد تصورت معناه
ان الهيولى صارت ذات صورة ما في الذهن فوجدت في الخارج ووجدت في الخارج
فصارت ذات صورة معينة وقوله واما ثانيا نقض للدليل المذكور بانه يلزم منه عدم
اتصاف الماهية بالوجود مطلقا وقوله كان ذلك الوجود اما في ذهنا وهو بعينه او في
ذهن آخر لم يرد به ان اتصاف الماهية في ذهن زيد مثلا بالوجود يتوقف على الوجود
في الذهن عمرو حتى يتوجه ان اتصاف الشي بالشي في كل ظرف يتوقف على وجود
الموصوف في ظرف الاتصاف بل اراد ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد
مثلا انما هو في ذهن عمرو ويتوقف على الوجود في هذا الذهن والحاصل ان
ظرف الوجود غير ظرف الاتصاف بذلك الوجود والاتصاف في كل ذهن بالوجود
في ذهن آخر يتوقف على الوجود في ذهن كان ظرف الاتصاف وهكذا ولا يخفى ان
هذا انما يصح لو كان المراد من قولهم ثبوت الشي للشي يتوقف على ثبوت المثبت له في
ظرف الاتصاف ظرف لنفس ثبوت المثبت له اما لو كان المراد ان ظرف الاتصاف
ظرف لاتصاف المثبت له بالثبوت فلا والحق هو الاول لان اتصاف الجسم بالسواد
مثلا في الخارج موقوف على وجود الجسم في الخارج ولا يتوقف على ثبوت الوجود للجسم
في الخارج لا يقال قوله فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق يدل
على ان ما يتوقف عليه الاتصاف بكل صفة هو الاتصاف بالوجود لا نفس الوجود
فقط لانا نقول ثم لكن الكلام في ان الاتصاف بكل صفة في ظرف لا يتوقف على الاتصاف

بالوجود في ظرف الاتصاف ولا يخفى ان ما ذكره لا يدل على لزوم ما يرد على قوله وان كان في نفس
الوجودات ترتبا لان الترتب بين الوجودات يكفي لبيان استحالة تحقق تلك الاذهان
او ترتب الوجودات يترتب الاذهان ترتبا بالعرض ومثل هذا الترتب يكفي لتحقق الامتياز
بينها بالاولية والثانوية والاجزاء برهان التطبيق فيها لان تلك الوجودات لما
كانت اعتبارية لم تتحقق بالفعل الا المتناهي منها فلم يتحقق الترتب الا بين اذهان متناهية
من جملة الغير المتناهي ثم يرد عليه ما اورده رحمه الله في بعض تعليقاته انا اذا اسقطنا
واحدا من تلك الجملة كانت الباقية جملة غير متناهية ويكون جزء جملة الاولى ثم اذا اسقطنا
واحدا من الجملة الثانية كان الباقي ما هو جزء الجملة الثانية وكانت غير متناهية ايضا
وهكذا حتى يلزم ترتب الامور الغير المتناهية ولا يتوهم ان تحقق تلك الجمل الغير المتناهية
التي كانت اجزاء للجملة الاولى يتوقف على الاسقاطات الغير المتناهية ولا يمكن
اعتبارها كلها لان تحقق الكل واجزاؤه لا يتوقف على الاسقاط بل الاسقاط انما هو
للايضاح فتامل ثم ههنا شيء آخر وهو ان ثبوت الوجود الخارجي للذهن مع تلك
الاذهان بناء على مسئلة الفرعية يتوقف على ثبوت وجود آخر له لا يتصور ان يكون
في الخارج فلابد ان يكون في الذهن فيتوقف على وجود هذا الذهن الثاني في
الخارج لان اتصاف الذهن الاول في الخارج بالوجود يتوقف على وجوده في الذهن
ووجوده في الذهن الثاني يتوقف على الوجود الخارجي لهذا الذهن فتسلسل اذ ما لم يوجد
شيء في الخارج لم يكن ظرفا لشيء فيه وننقل الكلام الى اتصاف الذهن الثاني بالوجود او جهه
في الخارج وهكذا فحينئذ يظهر الترتب بين الاذهان وجوابه ان بناء هذا الكلام على ان
موجودية الاشياء باتصافها بوجوداتها وليس كذلك كيف واتصاف الوجود انما هو في
الذهن كما هو المعلوم بالعيان انه ليس لتصورنا وجود زائد وخارجي موجودية زيد بل

موجودية

موجودية الاشياء بتاثير الفاعل او بجهة انتزاع الوجود على ما صرح به الاستاذ في بعض حواشيه
عند هذا لا يلزم من توقف اتصاف الذهن الاول بالوجود الخارجي على شيء ان يتوقف
موجوديته عليه بل يمكن ان يتم اتصاف هذا الذهن بالوجود الخارجي في الذهن والا لزم
تقدم الشيء الموجود على اتصافه بالوجود والاضافة على ان التسلسل انما يلزم بعد اعتبار
جميع الوجودات الذهنية والاتصافات العقلية والعقل لا يقدر عليه فتامل فيما
ذكرنا انه مع ايضا انه اذا انتقلنا الكلام الى الذهن الذي يتقدم على الاذهان ولا
يتقدم عليه ذهن لا هو خلاف الفرض فتامل وقوله لكن ذا حصل الوجود الذهني بالفعل
الانطباعي ليس المراد منه ان الوجود الذهني قد يتحقق في غيره كالعلم الحضوري حتى يتوجه
انه غير مطابق للواقع بل المراد منه انه لما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم الانطباعي
ولم يتحقق في غيره فان قلت على قوله اذ لا يمكن ان يتم ان اتصاف الماهية بالوجود المطلق
موقوف على اتصافه قبله بالوجود وان اللازم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق مسبوقا
بالاتصاف بالخاص ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق مسبوقا
بنفسه اولا ولا فان اتصاف الجسم باللون بواسطة اتصافه بالبياض مثلا فان حمل
العام على الشيء بواسطة حمل الاخص سواء كان حملا مواطاة او اشتقاقا فان حمل
الملون على الجسم بواسطة حمل الابيض عليه وانما يا فليجوز ان يكون الوجود المطلق
عرضيا لازما او ولا شك ان الاتصاف بالمعروض يتقدم على الاتصاف بعارضه كان
وجود المعروض في نفسه متقدم على وجود العارض في نفسه قلت لو كان الاتصاف بالمطلق
مغايرا للاتصاف بالخاص مسبوقا به لزم ان يكون الماهية موجودة بوجودين المطلق
والخاص وليس كذلك بل الاتصاف بالخاص هو عين الاتصاف بالمطلق وسيجيء في هذا المبحث
فتامل ثم قال ان هذا اي ما ذكره في جواب لايق بكلام صدر لا بناء على ما سبق من تحقيق

بهذا ج

ودفع تلك المراتب من الوجود لا يلزم [illegible] هذا الذهن [illegible]

[illegible]

الاتصاف وهو ان اتصاف شيء بصفة قد يكون باعتبار ان هذا الشيء في الخارج او في الذهن
بحيث يصح انتزاع الصفة منه فيه وانما كان الكلام جدليا على هذا الاصل لانه لا شك انه
كما يصح انتزاع الوجود الخارجي عن المهية يصح انتزاع المطلق عنها من غير نظر الى خصوص
الفرد وقد مر ان هذا هو الاتصاف وتوضيح ما افاده في التحقيق ان اتصاف المهية
بالوجود المطلق ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض بان يكون مصداق الحمل فيه الجسم
والبياض القائم به بل ليس في الخارج هنا سوى الهوية العينية وهي مصداق الحكم
ومطابقه والعقل يجد بعد التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به فاتصاف المهية
بالوجود انما هو في ملاحظة العقل واعتباره لكن لا على وجه الاختراع والتخيل كما
اختاره السيد بل على وجه يطابق نفس الامر وذلك لان الاتصاف في ظرف ينقسم
ثلثة اقسام احدها ان يكون الموصوف والصفة موجودين متغايرين في الظرف المذكور
كالجسم والبياض وثانيها ان لا يكونا موجودين في الظرف المذكور بل يكون الموصوف
وحده موجودا فيه لكن بحيث يتقدم تحصل الموصوف على الصفة في ذلك الظرف ومن هذا
القبيل حمل العمى على زيد وحمل الكلية على الانسان وثالثها ان يكون الموصوف وحده
موجودا فيه ولا يكون الصفة موجودة فيه بالوجود المغاير له لكن لا بحيث يتقدم تحصله
في هذا الظرف على الصفة ومن هذا القبيل حمل الذاتيات وحمل الوجود وجميع هذه الاقسام
من قبيل الاتصاف بحسب نفس الامر وعنده كما صرح به فيما بعد وما كان تحقيق البحث يتوقف
على الاطلاع به فحرى بنا ان نذكره قال فيما بعد لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية
ونظايرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالفوقية والعمى بحسب الوجود الخارجي
اذ الوجود ان شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء بقول وجد في الذهن
فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا واعمى لكن في نفس الوجودين الاشكال كما مر

اليه اشاره اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر
ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه انا كتفى بحدوده مثلا
من المهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب
الخارج فانه متحقق من المهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر
بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون في هذا النحو من الوجود
مخلوط بذلك العارض فان المهية في الوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
بحسب نفس الامر وكذا في الوجود والعقلي ايضا مخلوط به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان
ياخذه غير مخلوط بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى
عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود المهية
في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصافات فلو اعتبر التقدم
لتم الكلام لانا نقول لا نسلم ان هذا النحو لا يتقدم على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا
النحو فلا يصح اشتراط التقدم انتهى وعلى ما ذكرنا في تحقيقه جواب على دوانيه وما يصلح
جوابا عن قبل الشيخ ومن حذو حذوه ممن يقول بقاعدة الفرعية ويمكن توجيه كلامه
على هذا الراي بانه لما كان اتصاف المهية بالوجود باعتبار العقل فان العقل يصفها
بالوجود ولم يكن منقضية وحينئذ يرد على قاعدة الفرعية تحصل المهية قبل ان يصفها العقل
بالوجود ولا محذور فيه لان تحصل المهية ليس باتصاف المهية بالوجود بل بتأثير الفاعل
اياه فتامل فيه لا يقال لو جاز اتصاف المهية بالوجود في العقل لوجوده انفكت الا لم
يلزم ان يكون المهية في الذهن يصير موجودا خارجيا الثاني انه اذا لم يكن المهية متصفة
بالوجود الخارجي في الخارج كان الوجود الخارجي مسلوبا عنها في هذا الظرف الثا

انه يلزم توقف موجودية المهية في الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجود مهية في العقل
الرابع انه اشتهر بينهم ان تاثير الفاعل انما هو الاتصاف بالوجود فيلزم توقف التاثير على
تعقل المهية وحصولها في الذهن وهذا مع انه خلاف الظاهر مخالف لرايهم لان التاثير
في المعلول الاول حصل اولا ثم حصل الوجود الذهني لان علم الواجب عين ذاته
ولا ارتسام للصور العلمية فيه عندهم لانا نجيب عن الثلثة الاول بان بنائها على
توهم ان تحصيل المهية بالاتصاف بالوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت ان تحصيلها
انما هو بتاثير الفاعل اياها وعن الرابع بان هذا الايراد وارد على من قال بان اثر
الفاعل هو الاتصاف سواء كان الاتصاف ذهنيا او خارجيا فكان التاثير يتعلق
بالمعدوم المحض فلا بد من تحقق اما في الخارج وانه باطل لما تقرر عندهم ان الاتصافات
غير موجودة في الخارج او في الذهن فالمحذور لازم   اذا كان ثبوت الحيثية ولما
في الذهن الخ اقول اعلم ان كلام السيد المحقق قدس سره يحتمل بظاهره وجوها
الاول ان يكون الوجود قائما بالمهية المعروضة لتلك الحيثية العارضة في الذهن والثاني
ان يكون قيام الوجود بها مشروطا بالحيثية العارضة في الذهن والثالث ان يكون
الوجود قائما بالمهية المحيثة بالحيثية المذكورة بمعنى ان قيام الوجود في ظرف عروض
الحيثية لها وظرف عروضها هو الذهن فظرف القيام ايضا ليس الا الذهن اما المقدمة
الاولى فلان معنى قيام الوجود بالمهية من حيث هي عند التحقيق ليس الا هذا واما الثانية
فلان عروض الحيثية للمهية لو كان في الخارج لكان مشروطا بالوجود الخارجي بناء على
قاعدة الفرعية مع ان عروض الحيثية متقدم على عروض الوجود الخارجي ثم اقول لا يخفى
على الوجهين الاولين يتوجه المنع الذي ذكره الشارح واما النقض بالعوارض الخارجية
فلا يرد على شيء من الوجوه الثلثة لان مدار الكل على ان عروض الحيثية بالقياس الى

الوجود

الوجود انما هو في الذهن وهذا لا يتم في العوارض الخارجية لان الجسم بشرط
البياض او البياض موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض فهو في تلك المرتبة
السابقة متصف بالحيثية بالقياس الى البياض ولما قررنا الوجه الثالث اندفع المنع
عنه ايضا وكان بناء كلام الشارح على توهم ان عروض الحيثية سواء كانت معتبرة بالقياس
الى الوجود والعدم او بالقياس الى العوارض الخارجية في العقل لا تحقق لان تلك
الحيثية صادقة للاطلاق والكلية فاورد والنقض بالعوارض الخارجية وحمل كلامه
قدس سره على احد الوجهين الاولين فاورد المنع ثم لما كان الحمل الصحيح لكلامه قدس
سره هو الثالث الذي يندفع به المنع والنقض معا حمل عليه الاستاد واراد بقوله
فالمهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ان المهية المعروضة لتلك الحيثية من حيث
كونها معروضة لها لا يكون الا في الذهن واراد بقوله فلا يثبت لها من تلك الحيثية
لا يزيد عليها الا في الذهن ان ما يعرض لها من حيث تعرض لها الحيثية انما تعرض لها في
الذهن ويرجع الى ما ذكرناه وانما اورد هذا زيادة لتقريره قدس سره واراد بقوله
لا يعرضها من حيث انها جزئية ان عروضها ليس من حيث عروض الجزئية اي ليس في عروضها
ظرف عروض الجزئية ولم يتعرض في دفع النقض لمنع كون عروض الحيثية بالقياس الى
البياض ونحوها في الذهن صريحا بل اكتفى بعلم سنده حيث قال لان الجسم بشرط
البياض الخ فان الجسم بشرط البياض لو كان موجودا في الخارج بوجود سابق على
وجود البياض وعروضه فيكون عروض الحيثية له في الخارج ثم صرح بالمنع في الحاشية
الثانية وبين الفرق بين الوجود والعوارض الخارجية واراد بقوله فهي من تلك الحيثية
غير موجودة في الخارج ان المهية من حيث كونها معروضة لتلك الحيثية غير موجودة فيه
وقوله فلا يثبت لها من تلك الحيثية معناه فلا يثبت لها من الجهة المذكورة اي من حيث

كونها من حيث هي غير موجودة في الخارج او من حيث انها غير موجودة في الخارج الا بالوجود
العارض فالحيثية ههنا بمعنى الجهة والعلة وغير الحيثية المذكورة بقوله حيثية كونها
لا موجودة ولا معدومة وفي هذه العبارة تنبيه بان المراد من الحيثية التجريدية اي الاخذ بشرط
لا شيء وقد مر ان المراد الاخذ لا بشرط لا شيء على ما صرح به ولعل المراد بكونها لا موجودة
ولا معدومة كونها غير مشروطة بالوجود ولا بالعدم وانما عبر عن المقصود بهذه العبارة
اشعارا بان الماهية في مرتبة عروض كونها غير مشروطة بالوجود ولا بالعدم يعرض لها
كونها لا موجودة ولا معدومة لان تلك المرتبة هي مرتبة تقدم المعروض على العارض
وتوجيه ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة ان سلب الوجود في تلك المرتبة على ان يكون الوجود المرتبة
ظرف المسلوب الوارد عليه السلب واذا جعلت ظرفا لسلب الوجود اي العدم لم يصح لان
تلك المرتبة مرتبة علة الوجود فكما ان الوجود لم يكن في تلك المرتبة والا لكان الشيء علة
لنفسه كذلك عدمه لا يكون في تلك المرتبة والا لكان الشيء موقوفا على نقيضه هذا و
معلوم بديهة انه لا يتحقق علاقة العلية بين الشيء ونقيضه وقد يقال لو تحقق عدم المعلول
في مرتبة وجود العلة لتحقق وجود المعلول في مرتبة عدم علة الوجود فيلزم ان يكون حركة
المفتاح في مرتبة عدم حركة اليد موجودة هذا اذا اريد بالبعض في قوله والامور التي
ليس بينها علاقة التقدم والتأخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الآخر وجود ولا عدم اي
بعض كان اي ليس لشيء منها في مرتبة الآخر وجود ولا عدم اصلا وبخلاف الامور التي
بينها علاقة المعية بان يكونا معا في علية لشيء واحد او في معلولية لشيء واحد فان كلا منهما
موجود له في مرتبة وجود الآخر ومعدوم في مرتبة عدم الآخر بخلاف الامور التي بينها علاقة
التقدم والتأخر فان المتقدم ... موجود في مرتبة وجود المتأخر اذا كان التقدم
باعتبار الوجود ومعدوم في مرتبة عدمه ان كان التقدم باعتبار العدم لكن المتأخر
المتقدم بل

انتفى الوجود في مرتبة

الوجه صحيح

علة الوجود

المتأخر

لا يكون موجودا في مرتبة وجود المتقدم او معدوما في مرتبة عدمه لزم الدور
فتدبر وايضا ان كان المراد بمبدأ الآثار ان يكون المتصف به مؤثرا فاعلا بالنسبة
اليها انتقض بالوجود الخارجي للهيولى لما تقرر عندهم ان الهيولى ليست فاعلا اصلا
وان اريد ما هو اعم منه انتقض بالوجود الذهني للعلة الغائية ويمكن ان يجاب بان
المراد الاول لكن يراد بمبدأ الآثار الخارجية ما يكون من شأن نوعه ان يكون الموصوف
به فاعلا فيه فخرج وجود الهيولى اذ من شأن نوع الوجود الخارجي ذلك وبما ذكرنا
علم ان المراد بمبدأ الآثار ما يكون من شأن نوعه ذلك انه في المناقشة بلزوم الدور وارد
ايضا وان كان يندفع ايضا بان يراد ما يكون من شأن نفسه ذلك ولا ينتقض بعدم
العلة بالنسبة الى عدم المعلول اذ التحقيق ان لا تأثير للعدم ولا يكون العدم مبدأ
للتأثير العدم راجع الى نفي تأثير الوجود على ما هو مشار اليه فليتذكر والمناقشة
في انه لا معنى للاستتباع الخارجي الا ترتب الشيء على الشيء باعتبار الوجود الخارجي
وربما كان هذه الدعوى غير بينة ... منها ... عن الايراد والمنع عليها
بالمناقشة نعم لو كان معناها الحكم ... بالذهنية ما ليس خارجيا فلا يرد لزوم المصادرة
ولو كان معناها ذلك لا يندفع ايضا ما يقال انه لا يلزم كذب الحقيقة التي الحصر فيها ادعوا
في الخارجية مثل كل موجود خارجي كذا فوق لكن ليس كذا اذ الحقيقية لم يرد بهذا المعنى
وللمناقشة مجال ... حاشية ... فلا سيذكره ... ان قولنا
اجتماع النقيضين مستلزم لكونهما قضية حقيقية ... ولا يمكن الشيء
ان يحمل الحقيقية هذا التوجيه على غير ما حمله اولا ... فلا ... ان لا يعتبرها
كليا بل جزئيا ويكفي في جزئيتها صدق الحكم على الافراد الذهنية فقط ويرد على التوجيه
المرضي عنده ان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على انهم

تأثيره

وهو الى اصل الوجود الذهنى واعتقدوا ثبوته وبنوا اعتبارهم عليه وانت تعلم ان اعتقادهم
وزعمهم ليس دليلا في الكلام في طلب علة ما ذهبوا اليه وبما قررنا ظهر ما في توجيه الاول من
ويحتاج في دفعها الى التكلف فتامل والعجز انهم اعتبروا الدائمة بعد اعتبار الضرورية مع
ان عندهم ان الدائمة لا تنفك عن الضرورية الا ان الدائمة اعم مفهوما بحسب المفهوم كما
هناك في اعتبار الدائمة بعد الضرورية فلم لا يكون الحملية الحقيقية بالنسبة الى الخارجية بحسب
المفهوم كافية في اعتبارها على حدة وقوله بالكلية اشارة الى انه يرتفع الحقيقية مطلقا
لا خصوص الموجبة الكلية فلا يصدق السالبة هذا خلف في هذا التفريع
نظرا ومن قال بان صدق الايجاب يقتضي وجود الموضوع يقول لو كان في معدوما
صرفا يكذب الموجبات كلها ويصدق سوالبها كما يكذب الموجبة السالبة المحمول و
يصدق سالبتها بكذب الموجبة المحصلة ويصدق السلب البسيط واخرج من
ان يكون محمولا ولو سلم انه لا يخرج فنقول انها داخلة في المعدولة الصدق نوعيها
قوله عليها اه الملفوظ السالبة المحمول من التفصيل فيه تاح او ما ذكره تغيرا وهو قوله حتى
يثبت الى اخره وما صرحوا به انما يرجع وحمل ذلك السلب على الموضوع بدلالة على لكن
محمول السالبة المحمول يشتمل على امر زائد على محمول المعدولة وهو النسبة السلبية فالفرق
بينهما اى بين محموليهما ليس بالاجمال والتفصيل او الفرق بالاجمال والتفصيل انما هو بمحض
الملاحظة لا بنفس المفهوم وهو رحمه الله حمل كلامه على الظاهر فانه لما فاده بل مسمى الا
والمحمول لا محه شىء ذهنى لا يتوهم الى انه هي هذا وما يذكره من ان الربط الثبوتي
يقتضي ذلك ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك وهو ظ يشمل على الموجود والمعدوم
اراد بالموجود والموجود الخارجي وبالمعدوم المعدوم الخارجي كما هو الظ وبذا على تقدير
ان يوخذ غير عادل بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة وقوله او لا يقع الا على الموجود شيئا

على انه بمعنى عدم الملكة في تعبيرهم من قبيل العوارض الخارجية كالاعمى والحق
عندى ان المساواة بينهما بحسب الواقع ليس المراد ان هذا الحكم مختص بالسالبة المحمول
ولا يجرى في المعدولة كيف وقد عرفت ان السالبة المحمول داخلة في المعدولة عنده
ولا ان المساواة بينهما تتحقق بالتفصيل الذى ذكره حتى يرد ان السالبة المحمول
في السالبة الخارجية عندهم ولم يثبت ذلك بما ذكره بل لم يصح عنده ذلك بهذا
وعليه انا لو اخذنا في القضايا السالبة على افراد العنوان التى لم تتحقق في نفس الامر
اصلا كشريك البارى والنقيضين المجتمعين مثلا يصدق السالبة دون الموجبة السالبة
المحمول والا يلزم تحقق افرادها في نفس الامر فانه ان صدق الموجبة المحصورة يستدعى
وجود افراد العنوان في نفس الامر ولا يكفى وجود العنوان فيها فلم تتحقق المساواة
بينهما مطلقا نعم يمكن صدق الموجبة الحقيقية ههنا كما سيجئ لكنه غير البحث اذ مساواة
الموجبة الحقيقية بهذا المعنى وهو ان يكون الحكم فيها على جميع افراد العنوان سواء
كانت متحققة في نفس الامر اولا وسواء كانت ممكنة التحقق فيها اولا بل فرضيا محضا
تم عند الكل مثلا ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع اذ ذهب بعضهم الى انها
حملية صورة شرطية بحسب المعنى وبعضهم الى انها حملية حقيقية لكنها علية فرضية ثانية
لا شرطية والجواب كان السائل ارادة الى شبهة الجديدة ان المدعى المساواة بين الطبيعة
السالبة والموجبة السالبة المحمول لا المساواة بينهما مطلقا ولا تحتج ما فيه من التكلف
والتعسف وعلى ما نقلنا وقررنا يكون حاصل السؤال المصدر بقوله فان قلت ان
المساواة بالمعنى الذى قررت لا يدفع النقوض المورودة على قواعدهم فيلزم ورودها
فاجاب بانه يمكن دفعها بوجه اخر وهو ان يوخذ الموجبة حقيقية وقد عرفت المراد من
الحقيقية ههنا وهو الذى ذكره الشارح في التوجيه الثانى لكلام المص فان قلت صرحوا

[illegible]

بانه لا به في الحقيقية من ان يكون الحكم فيها على الافراد التي يكم صدق العنوان عليها حتى
يصدق كلية فالحقيقية التي اعتبرته لا يصدق كلية ثلاثة مع التوضيح لان وفيها
موقوف على صدقها كلية فالجواب انه يمكن تصحيح صدقها بتخصيصات اخر بما ذكروا
بان يقيد افراد الموضوع مثلا بان لا يكون منافيا للمحمول الثامن هذا جواب عن
استدلال المنكرين لا ورده هذا الاستدلال مبني على معقد منبس مسلمين عند القائلين
بوجود الاشياء في الذهن احدهما ان كل متصور فهو موجود في الذهن وثانيهما ان
للموجودات الذهنية قياما بالذهن كما صرحوا به فلا يرد النقض بوجود الاشياء مع
في الخارج ايضا وقوله او رد معناه نقول من الراس الثاني وكذا تضادها مع
البرودة مع الخ ايضا اذ لا يكن هناك اتصاف كما مر فلا يلزم اجتماع المتضادين
في محل واحد وارادوا بقوله معنى الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ان الحرارة
باعتبار الوجود العيني يمتنع حصولها في الذهن ولهذا قال فلم قلتم ان الذهني
اي الحرارة باعتبار الوجود الذهني يمتنع حصولها في الذهن وتضاد البرودة
الذهنية كما قرره صاحب هذا الجواب في العلم حيث قال في حاشية المطالع
قد يوجد في الذهن بذواتها كما اذا اعتمدت على مخصوصها فان في ذلك العلم حاصل
بذاته في الذهن وقد يوجد فيه لا بذواتها لكن بصورها كما اذا تصورت على قبل
ان يتعلم ولا شك وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير جنسه لوجوده على الوجه
الثاني بل هو باعتبار الوجود الاول ونسبة الثاني الى الاول كنسبة وجود الذهني
الى الخارجي انتهى قيل ويمكن ان يوجه كلامه قدس سره بوجه آخر وهو انه لما ثبت
المعترض بالعوارض الخارجية اجاب بما ذكره وعلم منه الجواب اذا ثبت بلوازم
الماهية فلا يحتاج الى ارتكاب التاويل في كلامه قدس سره لكن الاول اوفق منه

في الحاشية وتفصيل هذا المنع اي حاصله على ما يفهم من الحاشية الجديدة ان مناط
الاتصاف هو الوجود في نفس الامر فيما يشرح عنه سواء كان في الخارج او في الذهن
لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به وغرضه من هذا الكلام دفع سؤال يمكن ان يورد ههنا
بان يقال لا شك ان عند تصور الاربعة يكون الزوجية موجودة في الاربعة بنفسها
اي لا بصورتها ومعلوم ان هذا الوجود ليس في الخارج فيكون في الذهن فيلزم ان
يكون الزوجية موجودة بنفسها في الذهن اذ قد عرفت انه مناط الاتصاف فيلزم
المحذور وحاصل الجواب ان مطلق وجود الصفة بنفسها في الشي لا يوجب اتصاف
ذلك الشي بها بل الموجب للاتصاف هو وجود الصفة في نفس الامر في المشرح عنه
والزوجية انما يشرح عنه والزوجية انما يشرح عن الاربعة الموجودة في الذهن لا من الذهن
وانت خبير بان هذا الجواب لم يندفع الايراد على ما ذكره في اصل الحاشية اذ مداره على
ان الموجب للاتصاف هو الوجود بنفسه وقد لزم للزوجية بالنسبة الى الذهن
ان صحة الانتزاع هي الاتصاف كما صرح به فيما قبل فيرجع الكلام الى ان موجب الاتصاف
هو الوجود في الموصوف لا في غيره فان قيل فرق بين الحصول للشي وبين الحصول في
الشي والاول سبب للاتصاف وهو الذي للزوجية بالقياس الى الاربعة دون
الثاني وهو الذي لها بالقياس الى الذهن قلنا هذا عين الاتصاف والتفاوت
بالعبارة نعم يمكن ان يقال لا شك ان الزوجية قائمة بالاربعة قياما حقيقيا بالذات
معلوم ان ذلك قيام ذهني ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذات بالذهن
بالعرض بل يكون قيامها به بواسطة الاربعة وفي المنقول المعتبر في الاتصاف والموجب
له هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة
الحركة بها ويمكن حمل كلامه رحمه الله على ذلك فتدبر ثم صرحوا بقيام الجواهر

الى صلته في الذهن فلم يندفع الاشكال الاول اذ يلزم اتصاف الذهن بتلك الجواهر وكذا

بالاعراض الحاصلة فيه اذ لا مجال لتوهم كون الاعراض الحاصلة في الذهن غير قائمة به

مع كون الجواهر الحاصلة فيه قائمة به وكذا الثاني وهو ظاهر فلا يتم تمام يندفع الاشكال

الاول لو كان غرض الشارح دفع الاشكال من قبل الحكماء القائلين بوجود الذهني

بحسب غاية ما ذهبوا اليه واما اذا كان مقصوده الجواب عن استدلالهم بحسب الواقع

فلانا نقول قد اشرنا الى ان هذا الاستدلال مبني على مقدمات مسلمة عند القائلين بالوجود

الذهني فكان الزاميا لهم والالزام يتوجه كما علم على ما حققه من ان ذلك الامر ليس قائما

به هذا وان كان قد مر آنفا لكن ذكره ههنا للتنبيه على نفعه الشرح ما نقله وجود

الامر الثاني في الخارج كما وقع في بعض عباراتهم من ان العدم من الموجودات الخارجية

فمبني اما على ان المراد بالموجود الخارجي ما يتناول الوجود والثبوت في نفسه في الذهن على ما يستفاد

من كلام المحقق الشريف واما على انه من متفرعات القول بالشيخ ومثله على ما صرح

بعض الافاضل ومع قطع النظر عن ذلك نقول لا شك ان منع مقدمة لا يناسب تصريحهم

بها ولا يكون من نوعه ان هذا المنع من قبلهم حتى يتوجه عليه ما اورد والاشكال اورده على

ما صرحوا به لم لا يجوز ان يكون عندهم اياه كيفا على سبيل المسامحة فيه

نظر لانه لو كان عندهم اياه كيفا على سبيل المسامحة لكونه قائما بالذهن على سبيل المسامحة يلزم

اللهم الا ان يراد القيام الذهني واعتبر كون الشيء كيفا القيام الخارجي

كذا كونه عرضا اذ ليس مقصوده ان جعلهم اياه كيفا مسامحة بناء على انه من مقولة الاضافة

او الانفعال بل مقصوده انه لا يكون عرضا اصلا بناء على ما تقرر عنده ان الجوهرية

والعرضية انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي وصورة الحيوان باعتبار الوجود الخارجي

يكون موجودة لا في موضوع لان وجودها في الذهن عنده ليس وجودا خارجيا على ما مر

آنفا ولهذا قال بتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وبناء ما ذكر في النظر عليه

ايضا واذا كان كذلك ينهدم بنيان ما ذكره من انهم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة

في الذهن به وصرحوا بعرضيتها وهو ظاهر وكذا ما ذكره بقوله وبذلك زاد وانه تعريف

الجوهر بقولهم اذا وجدت في الخارج صرحوا بانه لا منافاة اي ضرورة ان المراد بالوجود في

الموضوع عنده على ما اختاره هو الموجود فيه بالوجود الخارجي والصور العلمية غير موجودة

في الذهن بالوجود الخارجي عنده فلم يحتج الى قيد افادة تعريف الجوهر وتحقيق المنافاة

بين الجوهرية والعرضية حتى امتناع اجتماع الموجود في الموضوع والموجود لا في الموضوع

بالقياس الى وجود واحد فتامل فيه واعلم انه لما كان امتناع اجتماع وصفي الكلية والجزئية

والمعلومية والعلمية بتغاير الجهات والاعتبارات ظاهرا اشار اليه في الحاشية

الآتية حيث قال فانا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض

الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض لم يتعرض لها في دفع

الاشكال واجتماع الوجود الخارجي والذهني في الذهن للصور العلمية قد منعه

بقي الاجتماع الجوهرية والعرضية فلهذا جعل منعه مدار الدفع الاشكال فكتب عليه

قوله لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا الخ فانا لا نعلم الا وجود الماهية يعني

المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما الفرق بالذات فممنوع وذكر

غرضه ايراد المنع على ما ذكره في جواب الاشكال بان ما ذكره في دفع الاشكال انما لا يتم

ان يكون مذهبا لهم على ما اشار اليه بقوله وبالجملة ما ذكرتموه احداث مذهب ثالث

فالمنع متوجه الثاني ان الحاشية لانا نقول لو لم يفرق بين الحصول والقيام قد يتوجه

فيه بحث اما اولا فلانه لو كان الاشكال هذا الذي قرره في الحاشية لما اندفع عن القائلين

بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الا بالفرق بين القيام والحصول على ما فصله لم يبق منع

لا نعلم

[illegible]

عن القابلين بالشبح والمثال الآية او نقول ليس عندهم على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الكلي
الذي هو حاصل في الذهن ولو مجازا وذلك الشبح الذي هو ايضا حاصل فيه فيكل
الموجود في الخارج ما هو واما اذا فرق بين الحصول والقيام فنقول هذا الشبح ليس حاصلا
في الذهن حتى يكون موجودا فيه بل هو قايم بالذهن موجود في الخارج واما ثانيا فلانه بعد
ثبوت الكيفية المذكورة يندفع الاشكال من غير توقف على الفرق المذكور بان يقال
ان كلا من الكيفية والماهية موجودة في الذهن قايمة به لكن الاولى ما موجودة فيه وجودا
عينيا بحيث يترتب عليه الآثار التي من جملتها اتصاف المحل بها وكذا قايمة به قياما
عينيا والثانية موجودة فيه بالوجود الظلي قايم به قياما ظليا على ما صرح به المحقق
الشريف ولهذا لم يترتب عليه اتصاف المحل بها اللهم الا ان يقال ليس غرضه ان دفع
الاشكال لا يحصل الا بالفرق المذكور بل انه يحصل به اي يحصل بغيره ايضا واما ثالثا فلانه
معلوم بالضرورة ان كل ما قام بشيء يكون حاصلا فيه ضرورة ان القيام ليس الا الاتصاف الذي
مرجعه الوجود والحصول الرابطي فح لا يكون الفرق بين الكيفية والماهية المعلومة بان
الاول قايمة بالذهن غير موجودة فيه والثانية بالعكس بل ان الاول موجودة فيه بالوجود
العيني الاصيل والثانية بالوجود الغير الاصيل فمدار اندفاع الاشكال على ان الوجود في
الذهن على نحوين وجود اصيل كما في ساير صفات النفس ووجود غير اصيل كما في وجود
الاشياء المتصورة للذهن فيه فيرجع الى ما ذكره المجيب قدس سره الله ودهب
طايفة الى ان الوجود معنى قايم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان هو لا قاسوا الوجود
على الاعراض القائمة بمحالها في الخارج كالبياض القايم بالجسم فانه سبب لاتصاف الجسم به
ثم تاخر النسبة عن الطرفين وليس الوجود من هذا القبيل والا لتاخر عن وجود الماهية مع انه
عينه الله لان المراد بالزايد هو حركة الماهية في الوجود والحق ليس المراد من الزايد

الى

النوع الواحد من الحركة في الكميات وهو ان يكون المتحرك ينتقل بها من الانقص الى الازيد
فقط بل المراد مطلق الحركة في الكم سواء كان المتحرك ينتقل بها من الانقص الى
الازيد او بالعكس وكذا الاشتداد والا لزم تعاقب الانات وكون الانات
الى توضيح ان من البين انه يمكن ان يفرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها
الحركة فاما ان لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها
موجودا فيه دون بعض وهذا مع انه تحكم وترجيح بلا مرجح محال يذهب اليه احد او يكون
جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزام المحذورين اذ على هذا التقدير لا يخلو اما ان يتحد زمن وجود المذكورين صح
منها وزماني كما توهم لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة الانتزاع موجودة فيه
بالفعل فلو كان بين فردين منها فرد زماني لم يكن الافراد الممكنة الانتزاع في ذلك
الحد الزماني موجودة فيه بالفعل هف فاذا كانت تلك الافراد متتالية يلزم منها
تتالي الانات اذ كل فرد واقع في آن والفرد الذي يليه في آن يلي الآن الاول فيلزم
المحال الغير المتناهي بين حاصرين وهو محال سواء اجتمع الآحاد في الوجود وتعاقبت
في ان المبدا والمنتهي ثانيا في اللاتناهي بالفعل بديهة وكيف يتوهم ان الموجودات
الخارجية المتعاقبة من مبدا معين غير متناهية ثم لا يخفى انه كما يلزم تتالي الانات الا شهر معين صح
يلزم تتالي افراد المقولة المتتالية سواء كان بين الانات او بين افراد المقولة بطريق
وجمين احدهما انه يستلزم التركيب من الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وثانيهما ان ادلة نفي التركيب لا بجزء صح
من الاجزاء التي لا تتجزى تجري هنا بادنى تصرف كما لا يخفى وايضا كما انه يلزم كون افراد
المقولة غير متناهية محصورة بين الحاصرين يلزم كون الانات كذلك ثم اعلم انه يلزم هنا
محذور آخر وهو عدم انقطاع الحركة لان البديهة تحكم بان الامور المتعاقبة الغير
المتناهية يمتنع حصولها جميعها في حد وزمان المستقبل اذ لا يزال لا يوجد منها الا ما هو متناه

على ما صرح به بعض الافاضل هذا قيل ان اراد بكون تلك الامور الغير المتناهية التي تحصيل بالحركة محصورة بين الحاصرين انه يلزم فرد هو اول الافراد التي تحصيل بالحركة وفرد آخر هو آخر الافراد فلانم ذلك فان الامور المفروضة حصولها بالفعل لما كان لكل واحد منها في آن ليس في آن قبله ولا بعده لاجرم لا يتحقق فرد هو اول الافراد بل قبل كل فرد فرد آخر كما انه يفرض آن الا وقبله آن آخر والى هذا اشار الافراد المعقولة على تقدير وجودها بالفعل يكون منطبقة على الزمان الذي يفرض فيه الآنات الغير المتناهية كما انه على تقدير وجودها بالقوة ايضا كذلك وان اراد بكونها محصورة بين الحاصرين انها محفوفة بزمانين احدهما الزمان الذي قبل الحركة والآخر الزمان الذي بعدها فلا استحالة فيه كما لا يخفى انتهى وفيه بحث نختار الاول ونقول على تقدير تحقق جميع الافراد الغير المتناهية بالفعل بحيث لا يبقى فرد كان بالقوة يتحقق فرد هو اول الافراد بالضرورة وعلى هذا التقدير يكون الزمان المنطبق عليها مركبا من آنات غير متناهية موجودة فيه بالفعل ويتحقق فيه آن هو اول الآنات لحدوثه بالضرورة فكيف يتحقق ههنا فرد هو اول الافراد نعم بما ذكرنا على تقدير كونها بالقوة اذ ح قبل كل آن يفرض آن آخر وقبل كل فرد يفرض فرد آخر قابل ويمكن ان يختار الشق الثاني وهو ان يكون الافراد بالحاصرين الفرد الذي يكون فيه المتحرك قبل الحركة وما يكون بعد انتهاء الحركة اي ما ينتهي الحركة وما اليه الحركة هذا تمام الجواب الذي ذكره رحمه الله ظاهر انه جواب بتغيير الدليل لان كلام المستدل انه لما كان افراد المقولة لم يبق زمانا لا يمكن ان يقوم المتحرك بها لانه كانت تلك الافراد الموجودة لم يبق زمانا لا يمكن التقوم بها اعلم ان معنى الحركة في مقولة ليس ان تلك المقولة موضوع حقيقي للحركة على ما توهم البعض حتى يكون السواد هو الذي يشتد واذا السواد وان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد او نقص فيه اشتد او نقص وان بقي فان

لم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد او بقي العدد وان حدثت فيه صفة زائدة فلا يشتد الا الشدة او لا حركة فان ذات السواد باقية صفة وهو خلاف المفروض ولان المقولة جنس لتلك الحركة على ما توهم البعض الآخر وقالوا ان الاين منه ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الكيف منه قار ومنه سيال وكذا الوضع والكم والسيال من كل جنس من هذه الاجناس الاربعة هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا من ذلك الجنس وذلك لانه لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل لان حقائقها نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل بالحركة هذه المقولة لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها هكذا حققه المحقق الشريف في حاشية التجريد وبهذا ظهر سقوط ما قيل مما يفهم من كلامه في هذا المواضع حيث قال للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعدد هذه الحدود والمسافة بالعرض كذلك يتعدد والا يكون الغرض من الدليل لو كان الحركة في الوجود يكون للمتحرك وجود واحد بالفعل مستمر من مبدأ الحركة الى منتهاها يفرض فيه الموجودات كالآنات فلا يلزم كون المتحرك غير باق بالفعل بل موجودا بالفعل بذلك الوجود المستمر لا بالوجودات التي تفرض فيه وكذا الكلام في حركة الهيولى في الصورة وذلك لان هذا الكلام منه يشعر بانه هو على مذهب من قال ان المقولة جنس للحركة الواقعة فيها على ما نقلنا آنفا وقد رد عليه في ذلك الموضع ما عرفت وتحقيق المقام ان الحركة بمعنى التوسط ليس من جنس المقولة التي فيها الحركة كما علمت آنفا واما ثانيا فلانه ما علم بالضرورة ان المتحرك في الكيف وكذا المتحرك في الكم ليس له من اول الحركة الى منتهاها كيفية واحدة شخصية بسيطة وكذا الكمية واحدة شخصية يكون النقطة المجاورة والنقطة النازلة وان لم يكن مستبعدا مثل الاجزاء كون الاجزاء المفروضة

... لحادث المحاضر وكذا الصورة النوعية المتعاقبة ...

في المتصل الممتد في الخيال مختلفة بالنوع وهذا المؤيد رأي السيد السند من ان الامور المختلفة
بالنوع يصير في المركبات متصلة واحدة لكون بالقوة وان كان يخالف المشهور علما ما افاده
الاستاد من ان الصورة النوعية انما يكون للاجزاء متساوية في الماهية على ما اشار اليه في
حاشية التشكيك اللهم الا ان يفرق بين الموجود في الخارج والمرتسم في الخيال فتامل جدا
بل هو امر شخصي بسيط موجود خارجي باق من اول الحركة الى انتهائها على ما قالوا لكنه يفعل
في الخيال امرا غير قار هو الحركة ممتدة متصلا واحدا منطبقا على الزمان وهذا المتصل يرد
زمانا في المقولة التي يقع فيها الحركة وافراد المقولة الا انية انما يعرض فيه وح نقول كون
الحركة في الوجود ولم يكن المتحقق هنا الا الامر البسيط الشخصي وقد عرفت انه ليس من مقولة
الوجود وذلك الامر الممتد انه لم يتحقق بالفعل في الخارج وعلى تقدير تحققه في الخارج هذا عرف
لم يتحقق في الانات المفروضة فلم يكن المتحرك موجودا في تلك الانات حتى يسقط البعض
ما يتوهم في هذا المقام ان ذوات تلك الافراد موجودة بالفعل توجد الكل كان اجزاء ١٢
الجسم المتصل موجودة بوجوده وان لم يوجد على انها افراد متعددة او اجزاء لذلك المتصل
اما اولا فلان الكل غير موجود الا في الخيال واما ثانيا فلان الكل لم يوجد في الانات
المفروضة في اثناء الحركة واما ثالثا فلان تلك الافراد وجزئي تلك المتصل لا اجزاء له
فالقياس على اجزاء المتصل ليس بصواب بل ليس هنا الا شيء الحد والمفروضة في
المسافة التي لم يوجد ذاتها اصلا الا في العقل قلت انما يقف المتحرك بالفعل
حال الحركة اي خلاصة ان الحركة التوسطية موجودة بالفعل وعندها يكون افراد
المقولة بالقوة القريبة من الفعل فالفعل والقوة انما هي بالقياس الى افراد المقولة
والحركة التوسطية لموجودة بالفعل على ما يدل عليه الحس وارادة بعدم خلو الجسم عن تلك
الاعراض والتوسط الصادق بها اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة فان اتصاف

بتلك الاعراض بالقوة وبالتوسط بالفعل وتوجه منع القران الثاني فلا ليست في علم
للسخونة الى اوليه مناسبة بل الفاعل هو المبدأ الفياض بالا ان السبب لمناسبة الذي
يستعد الجسم المماس لان تفيض عليه مثل الكيفية التي في النار والا لزم انتقال العرض
وح نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التوسط الذي يفعل في نفس الامر ذلك الامر الممتد
الذي من مقولة الحركة اذ ذلك الامر الممتد الموجود في نفس الامر صار سببا لاستعداد
الجسم المماس للتحرك لفيضان ما هو من جنس ذلك الممتد فان الموجود في نفس الامر كثيرا ما
يصير سببا للموجود في الخارج كما قالوا في الغاية ويؤيده ان السخونة التي يحس بها انما
يحدث زمانا وقد عرفت ان كل واحد من افراد المقولة لو وجد فانما يوجد في آن وحامل
ما في الشفاء ان الحركة في الجوهر لا يتصور الا بان يكون هناك امر يتبدل عليه افراد
الجوهر الذي فيه الحركة فالجوهر المتحرك لا يكون صورة بل انما يكون هيولى ولما كان
فعلية الهيولى بالصورة فالصورة الموجودة بالفعل التي يتقوم بها الهيولى في اثناء
الحركة ان كان هو الجوهر الذي كان قبل الشروع في الحركة وهو ما منه الحركة فيلزم
ان يكون ذلك الجوهر حاصلا موجودا الى وقت حصول الجوهر الثاني فلم يكن حركة
اذ قد عرفت ان الحركة يستلزم ان يكون المتحرك في آن يعرض فرد من المقولة التي فيها الحركة
لا يكون له قبل ولا بعد ولا يجوز ان يكون هو الجوهر الذي اليه الحركة وهو ظاهر وان
كان جوهرا غير الذي منه الحركة وغير الذي اليه الحركة فيكون قد فسد الجوهر الاول
الذي منه الحركة الى الوسط الجوهر وتميز جوهران الى المبدأ والوسط وصار الكلام في
الكلام في الجوهر الوسط كالكلام في الجوهر الذي منه الحركة حتى يلزم تحقق الجواهر الغير
المتناهية بالفعل وح يلزم تتالي الانات وكون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين
ونقل آخر وهو ان تميز الجوهرين المتوسطين يستلزم تعددا ذكره اذ الهيولى فيكون

التي فيها وليست تلك الكيفية هي صح

[illegible]

الهيولى بعد الحركة مغايرا لها قبل الحركة وكذا الكلام في الجواهر التي بعد الوسط فلم يكن المتحرك
شخصا باقيا من اول الحركة الى اخرها بل المتحرك في كل آن يفرض يكون شخصا آخر واعترض
على الدليل بالتوجيه الثاني بان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة
لا على صورة شخصية فيجوز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها كما تتبدل الكيفيات مع
بقائها بشخصها واجيب عنه بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان يتقوم بصورة
معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحرك
الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل ومتصورة بصورة معينة من ابتداء
الحركة الى انتهائها لانا نسلم وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون
تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة
لانا نقول هي مع احدى الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى
وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة بالفعل
الا بصورة معينة ولا يخفى عدم ورود الاعتراض المذكور على التوجيه الاول لكلام
الشيخ الموافق لما قرره رحمه الله حتى يحتاج الى الجواب نعم يرد على الكل ان ما ذكر من الدليلين
لا ينفي الحركة في الصورة النوعية التركيبية فان الهيولى لا يحتاج اليها باعتبار التحصل
النوعي البسيط العنصري وان كان يحتاج اليها في التحصل النوعي التركيبي والتحصل
النوعي البسيطي يكفي لان يكون المتحرك نوعا واحدا باقيا من اول الحركة الى انتهائها وهو
النوع العنصري ولما كان هذا البحث من غوامض الفن اطنبنا فيها الكلام توضيحا
لما يحير فيه بعض الافهام وازالة لما اشتبه على كثير من الاقوام المصنف رحمه الله هو
غير محض قد وقع في بعض العبارات التعبير عن هذه الدعوى بقولهم الموجود خير محض و
في بعضها الخير موجود وما آل الكل واحد الشارح فلا يكون التفريع في عبارة المتن

اعلم ان العناصر الاربعة اذا صارت باقية معا
فتخلع صورها باقية ومن المعلوم انه لا يجوز ان يكون
شيء واحد بعينه ماء او باقيا معا ولاجل هذا ذهب
بعض الناس الى زوال الصورة النوعية العنصرية
لبس الصورة الباقية والشيخ زيف هذا المذهب
وسماه مذهبا غريبا وقد استحسنه السيد واختاره
دفع الاشكال ووجه كلام الشيخ على وجه كان
زعمه مارتقه وذهب الاستاد الى بقاء الصورة
لكنه ذهب الى ان الصورة الباقية انما يكون حالة
في كل جزء مركب من العناصر من الى ثوت
واما حلول برباني بالنسبة الى الاجزاء المركبة دون
الاجزاء البسيطة ولم يجوز حلول الصورة العنصرية
والباقية في محل واحد فالظاهر منه كلام المصنف
وغير الصورة الى قوته
حالة في كل جزء من الاجزاء العنصرية
فيلزم اجتماع الصورتين في محل واحد
ويمكن ان يقال انه لا يلزم من كون الشيء باقيا
كونه متصورا بالصورة النوعية بل لابد ان يكون
مركبا من العناصر فتدبر

ضمني اذ قد مر ان الوجود وبعبرة الكل فلا يلزم من نفي اثنين منها اثبات الثالث
او المعنى فلا يصح المتفرع الشارح يرد عليهما هذا انما يرد على الاول اذا
الزم ان المتكلمين لا يستعملون لفظ الموضوع مطلقا فلم يكن التعريف المشتمل عليه
تعريفا لهم فلا يصح الاستدلال به بل ورود على الثاني ايضا لا يتم الا بهذا الالتزام
لانهم لما لم يقولوا بالحال في الجوهر وكان الحال عندهم منحصرا في الاعراض كان المحل
عندهم منحصرا فيما يتقوم بدون الحال فالموضوع عندهم لو استعمل فانما يستعمل في هذا
المعنى الاخص لا في المحل مطلقا سواء تقوم بدون الحال او لا يتقوم بدونه فالقول
بعدم استعمال الموضوع عندهم في هذا المعنى الاخص مستلزم لعدم استعمال الموضوع مطلقا
وذلك كما ترى ولو سلم ان هذا ليس تعريفا لهم فيتم الدليلان بمجرد استلزام التعريف
المنقول عنهم للمذكور اذ لا شك ان الوجود يلزم من الوضعية والوضع لا بد له من محل
يتقوم بدون الحال وهو الموضوع بل حمل المذكور على الحكم اظهر لئلا يكون في
الاستدلال بالحد على المحدود تأمل ثم قوله الوجود ويعرض لجميع المعقولات صرح في
ان المراد المطلق الشامل للذهني فمراد المص ان الوجود المطلق لا ضد له ولا مثل له
باصطلاح المتكلمين فيتعين ان يكون مخالفا للمعقولات باصطلاحهم وهذا لا ينافي
نفي المتكلمين الوجود المطلق بهذا المعنى فيه انه لا يعرض المعدوم من حيث هو
معدوم ان اراد المعدوم المطلق فيرد انه ليس في جملة المعقولات وان اراد المعدوم
الخارجي فالموجود المطلق لا ينافيه فلا مانع من عروضها للمعقولات من حيث وجوده
فلا يصح ما ذكره في معرض السند للسندية وقوله بعد تسليم ما ذكر اشارة الى منع قوله كل معقول
من كل حيثية فهو موجود ولا يخفى انه فاسد اذا اراد بالحيثية ههنا التقييدية على ما صرح به في
مواضع لان اجتماع المتقابلين في محل واحد بعينه مح ولا مدخل لتعدد العلل في جواز

بل يجب اختلاف المحل اما بالذات او بالاعتبار ولا شك ان الموضوع الماخوذ بحيث
يكون معقولا فيكون موجودا مطلقا وقد كتب على قوله وفيه ما فيه حاشية هي قوله قوله
ايضا ان لا ضد له في نفس الامر لانه لا يتصور له ضد وذلك حاصل بان لا يصدق ضد
على شيء انتهى ويمكن ان يقال ايضا لما كان الضد عندهم من اقسام العرض والعرض قسم الممكن
الموجود في الخارج فلو كان موجود ضد لزم امكان اجتماع الضدين بل نقول
لا حاجة الى ارتكاب التجوز بان يراد بالضد معروضه اذ الضد لما كان عندهم عرضا فلو
عرض الوجود بعضه لزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز عندهم وفيه ان قيام العرض
بالعرض جائز عند المصنف وسائر المحققين وقد اشرنا الى ان معنى المصنف ان
الوجود لا ضد له ولا ند له ولا مثل له في الواقع في اصطلاح المتكلمين لا ان لا ضد له ولا
مثل له باعتقادهم   الشارح اي الوجود يعرض لجميع المعقولات يشير الى عدم منافاة اقول
الوجود للمعقولات بعروضه لها الا بعروضها لشيء مع انه المتبادر من عدم المنافاة بين
مفهومين فيما بيناه في هذا امتناع عروضه مع العدم لثالث   الشارح ولا يتشبهه منه
ان اراد عدم الصحة فغير مسلم وان اراد مجرد عدم القول فغير نافع وارد على قوله
المعتزلة باسم المنع انه ان كان الباء داخلة على المقصور ان المركبات الخيالية عندهم
داخلة في المنفي مع كونها ممكنة وان كانت داخلة على المقصور عليه فلا يصح ان المعدوم
اعم من المنفي عندهم ويمكن اختيار الشق الثاني في المنع وان كان معدوما عندهم
لكنهم لا يطلقون عليه لفظ المعدوم بل انما يطلقون عليه لفظ المنفي الحكماء والمعتزلة
اتفاقهما على القول بالمقدمتين اتفقا في اثبات خصوصية الدعوى فالحكماء قالوا
ثبت ثبوت المعدوم الخارجي فلم يكن هذا الثبوت في الخارج لان الثبوت هو الوجود فتعين
ان يكون في الذهن اعم من ان يكون مبادي عالية او اذهانا سافلة والمتكلمون يقولون

لما بطل الوجود والذهني بمثل ما ذكر تعين ان يكون ذلك الثبوت في الخارج   الشارح
يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم
قوة مدركة فيقال اللازم منه ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج
على هذا التقدير الى الثبوت حالة لحسب الواقع وفي نفس الامر والظاهر الان يريد اننا نعلم
قطعا ان لا مدخل للقوة المدركة في ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
وح فالمنع ط   لان الحكم قد يستلزم نقيضه فان قلت قد قال في شرح المطالع الثلاثية
لا يجوز ان يكون نقيضهما متنافيان لتنافيهما لان المنافاة منافية للملازمة اذ المنافاة
تقتضي الانفكاك بينهما والملازمة تمنعه وتنافي اللوازم دال على تنافي الملزومات فلو
كان بينهما منافاة لزم اجتماع المتنافيين في نفس الامر وانه مح قلت يمكن ان يقال ان
اراد بكون المنافاة مقتضية للانفكاك بينهما انه مصحح لتحقق احدهما في الواقع بدون
الاخر فمم اذ يجوز ان يكون كلاهما ممتنعين في الواقع وان اراد انه لو تحقق احدهما لم
يتحقق الاخر فمم لكن اللازم من علاقة اللزوم انه لو تحقق احدهما تحقق الاخر والخصم لا
يسلم المنافاة بين الطرفين اللزوميتين بل يقول الكلام الاتية   والجواب انه لا
فيه وذلك لان معنى قولهم ان كان لنسبة خارج يطابقه او لا يطابقه يجري انه ان كان
لذات نسبة خارج لكن فيه ان الحاضرة لجميع الحيثيات والاعتبارات خارج
يرد المناقشة على هذا القائل في تعميم الصدق والصحة فان الشايع المتبادر في الذهن
الصدق والصحة مطابقة للخارج لا كونه نفس الخارج   اقول بعد ما سبق ليس هذا
جوابا اخر عن قبل القائل المذكور بل غرضه انه لما كان ما نقل الشارح ههنا مما يمكن ان
يستدل به الشيخ على مقصوده وهو ثبوت الممتنعات في الخارج اشار الى ما ذكره سابقا وهو
ان المراد بالخارج الخارج عن مشاعر المدرك وغيره من العقل الفعال ومقتضى الغفلة

والبرهان بدفع هذا الاستدلال ثم اشار الى جواب آخر مبنيا على تحقيق ما تقرر عنده من
ان مصداق القضية هو الموضوع اما وحده او مع امر آخر على ما يجي تفصيله وانما قال
ومعنى المطابقة هنا ان يصح الحكاية عنه بها اذ المطابقة بالمعنى المشهور وهي كون
النسبتين الذهنية والخارجية متوافقتين في كونهما ايجابيتين او سلبيتين غير
مراد هنا وبقوله لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا نفي لزوم وجودها بعينها
او بما انتزع عنها وهو الموضوع وذلك لانه لو ثبت وجود النسبة في الخارج باحد
الوجهين يثبت مقصود المستدل اي تحقق المشتق في الخارج واشار الى هذا التعميم فيما سيأتي
حيث قال على التوجيهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي اعتبرت في الخبر لا بنفسها ولا
بما انتزع تلك النسبة منه   الخ بل نقول لو صحت ما ان المقدمتان الخ قد
كتب هنا حاشية بين فيها وجه تخصيص المقدمة الاولى بالبطلان حيث قال حاصله
لو صحت ما ان المقدمتان الخ   وذلك لعلم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت
موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت فيه بحث لان معنى قولهم الايجاب هو الحكم
بثبوت امر لامر انما يقتضي صحة قولنا الموضوع محمول ولا يقتضي صحة قولنا مبدأ المحمول
ثابت للموضوع فان قيل لو لم يصدق مبدأ المحمول ثابت للموضوع يصدق انه ليس
بثابت له وبانتفائه عن الموضوع انتفى صدق الايجاب مثلا اذا قلنا زيد كاتب فان
لم يصدق الكتابة ثابتة لزيد يصدق انه مسلوب عن زيد واذا انتفى الكتابة عن زيد لم
يكن زيد كاتبا قلت صدق السالبة يجوز ان يكون لانتفاء الموضوع وح وان لم يصدق
قولنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع لكن لا يلزم انتفاؤه عنه مطلقا حتى لا يصدق قولنا
زيد ثابت فان انتفاء الثبوت عن زيد انتفاء يوجب عدم صدق قولنا زيد ثابت ان لا يصدق
الثبوت عليه اشتقاقا الا يرى ان ثبوت العمى لزيد في الخارج صحيح صادق مع عدم

صدق قولنا العمى ثابت لزيد في الخارج والجواب بانا نمنع بديهة انه صح حمل تلك
المبادي على موضوعاتها على ما يجي في كلام الشارح في بحث اللزوم وبما يجي من ان ثبوت شي لشي
يستدعي ثبوت الوصف في الجملة لكن لا يستدعي ثبوته في ظرف الاتصاف على ما صرح به في حواشيه
وسينقل عن الشيخ مدفوع بانه لا مدخل للمقدمة الاولى ح ولا حاجة الى جعل مبدأ
المحمول موضوعا والتمسك في ثبوته بالمقدمة الثانية ثم اعلم ان لزوم التسلسل مبني اما على ان
المراد من قولهم الايجاب هو الحكم بثبوت شي لشي ان الايجاب هو الحكم بثبوت مبدأ
المحمول للموضوع وفيه ان هذا انما يصح فيما اذا كان الخبر مشتقا فلا يصح قولهم على الاطلاق
ان الايجاب هو الحكم بثبوت شي لشي واما على ان صدق المشتق على شي يقتضي قيام
المبدأ به قياما حقيقيا او انتزاعيا وسيشير الى الاخير   حاصله ان بعض المدارك
العالية بطريق الاجمال والعزيمة على تقدير التسليم انما هي بعد التحليل وما يحصل بالتحليل
يكون متناهيا   وح نشكل باثبات الوجود الذهني على الوجهين كما هو الظ
اما على الوجه الاول فلان ثبوت اللواحق للموضوعات الغير الموجودة في الخارج غير
صادق فلا يصدق ان الحكم بامور ثبوتية على ما ليس موجودا في الخارج واما على الوجه الثاني
فلانه يبني الوجه الثاني على ان المراد ان يكون ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه
المحمول لا يستدعي ثبوت الموضوع والا فلا مخلص بالتشبث به لان ثبوت الموضوع
ملزوم للتسلسل المذكور وسيجي ما فيه فلا يتوهم انه ح يلزم التصرف في المقدمة الثانية وقد سبق
انه وجه مستقل لان هذا القائل لا يتصرف في ان ثبوت الشي للشي يستدعي ثبوت
المثبت له بل انما يتصرف في المقدمة الاولى وقال ان الايجاب ليس عبارة عن الثبوت
المذكور بل عن الاتحاد المذكور وهو لا يستدعي ثبوت الموضوع وهذا الكلام مبني على
حمل الملخص على انه جواب عن الاشكال كما هو الظاهر واشار الى ان الوجه الثاني لا يفيد ما

نعم قطعا ان للموضوع اتصافا لمبدأ المحمول في المشتقات بالوجه الاعم وان لم يكن الايجاب
عبارة عنه فاذا انضم الى المقدمة الاخرى تم الكلام والى ان الوجه الاول غير صحيح في نفسه
اشار اليه بقوله فلا بد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت يعني اذ التحقيق انه لا بد في الايجاب في
المشتقات من الاتصاف بمبدأ المحمول فلا بد لذلك الاتصاف اللازم الصحيح من نحو ثبوت
لا يكون في الكواذب اذ الصوادق والكواذب ~~الا الصوادق فالكواذب~~ مشتركة في اصل
الثبوت الذهني اذ للكواذب قائل معتقد لها فالاتصاف فيها ثابت في ذهنه فلا بد
للصوادق من ثبوت آخر وحيث لا يكون في الخارج اذ قد تقرر ان النسب ليست ثابتة في
الخارج متأصلة في الوجود بنفسها فلا بد من نحو آخر من الثبوت وهو ثبوته باعتبار ما
انتزع عنه هذا الاتصاف كما اشار اليه انفا وهو ان يوجد في الذهن او في الخارج امر
يصح انتزاع هذا الاتصاف منه وهو الموضوع اما وحده او منضما مع آخر على ما يجيء تفصيله
فظهر ان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان ثبوت الاعراض للموضوعات او الثبوت
الحكمي الحملي اذا كان صادقا لا بد فيه من ثبوت الموضوع فلا يصح التخصيص المذكور في
الوجه الاول على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال انها معتبرة في الخبر
اما على الوجه الاول فظاهر لان ثبوت الشيء للشيء اذا لم يكن مستدعيا لثبوت الموضوع فالايجاب
الذي لا يكون موضوعه ثابتا لم يكن له خارج اصلا لا بنفسه اذ النسب لا يكون من الموجودات
الخارجية ولا بما انتزع عنه وهو الموضوع على ما هو المفروض واما على الوجه الثاني
فلما انه لا بد ان يلتزم فيه كون الاتحاد المذكور لا يقتضي ثبوت الموضوع ثم قال اللهم
الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين وهو ان الخارج عبارة عن النسبة التي تجدها
الحاكم بين الموضوع والمحمول من حيث انها مقتضى النظر والبرهان اذ لا بد من تحقق النسبة
الخارجية لانها عين النسبة الذهنية بالذات وقد تحققت النسبة الذهنية ثم اشار الى

ان منع المقدمة الثانية كلية مكابرة بقوله ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض اي سواء
كان من قبيل ثبوت الاعراض للموضوعات او ثبوتا حمليا والى ان الالتزام المذكور في الوجه
الثاني وهو ان الاتحاد المذكور لا يستدعي ثبوت الموضوع ايضا مكابرة واشار اليه
بقوله بل انتساب شيء اليه باي وجه كان في ضمن ثبوت شيء للشيء او في ضمن الاتحاد المذكور
وقوله فيكون ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده تفريع على الثاني وقوله فلا
يجدي متفرع على الكل وههنا بحث وهو انه رحمه الله قد اشار في ثلثة مواضع الى ان
الوجه الثاني لا بد من التزام ان كون الموضوع محمولا لا يستدعي ثبوت الموضوع فيقول
ان كان حكمه بشك بناء على انه على تقدير القول بانه يستدعي ثبوت الموضوع لا يندفع لزوم
السفسطة فيرد عليه ان لزوم السفسطة قد عرفت انه مبني على احد الامرين ولعل هذا القائل لم
يقل بهما ولو سلم فلا يلائم تفريع قوله فلا يجدي على مجرد ما سبق حتى على جملة المخلص على
المخلص عن توهم لزوم ثبوت الممتنعات في الخارج ولزوم السفسطة معا كما هو الظاهر لا الا
فقط اذ لا شك انه ح لا بد في الوجه الثاني من الالتزام المذكور فغاية انه كتب الشارح ههنا حاشية
ودعى فيها ان المخلص مختص بلزوم السفسطة والبعض هذا الحمل لا يلائم قوله رحمه الله فيحمل كلامه على
المخلص عن لزوم السفسطة ويمكن الجواب بعد اختيار الاول بان هذا القائل هو شارح المقاصد
معترضا على دليل الوجود الذهني فقال بعد قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني على اللازم هو تميز
الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فهذا القائل يلزم بعدم استدعاء هذا المعنى [illegible]
لثبوت الموضوع الخ وانما ذلك بحسب العبارة اي لو وقع في كلام النافين للوجود
الذهني وعلى اعتبار الوجود ولو وقع في كلام المثبتين يعني وتوجيه كلامهم بناء على انه من مقدمات
اثبات الوجود الذهني فمن لم يقل بالوجود الذهني لم يسلم فيه الايجاب بالاتحاد المذكور
وقال الاستاد وقد علمت ان الوجود الذهني لازم من هذا التفسير ايضا فلا فايدة في العدول

هذا الكلام من الشارح صريح في ان قوله ولا مخلص منه تتمة السؤال ولا يتوهم ان يقرأ الايجاب بهذا
المعنى لجميل العقل يا مخصوصة في الضرورية البديهية ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه واجب بديهي اذ
الموضوع هو الذات مأخوذ مع وصف الموضوع والمحمول هو مأخوذ مع وصف المحمول فلا
يلزم المحذور وان قلت الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج وعندهم الآن قد يتحقق على ما
ذكره يكون مقتضى الدليل المذكور بطلان قولهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت له اصلا لا بطلان
تحقق الشيئية الثبوت بدون الوجود فالصواب ان يقال في الجواب المختار ان التأثير في نفس
الذات لا بجعل الذات ذاتا حتى يرد انه باطل عندهم ايضا بل بان يتعلق الجعل بنفس الذات
على ما سيجيء انه الحق وانه مقتضى ظاهر عبارة المص فيصير حاصل الدليل ان المعقول هو
تعلق تأثير القدرة بالذات لان الاثر في التأثير الى رجح لا بد ان يكون موجودا في الخارج
والاتصاف وكذا الوجود منتف فيه فلا يصح تعلق التأثير فلو كانت الذات ثابتة
في الازل كما هو مذهبكم امتنع تأثير القدرة مع ان القدرة ثابتة عندكم ظرف للوجود لا
للاتصاف ولما كان السؤال ناشيا من قولهم الفاعل جعل الماهية متصفة بالوجود في
الخارج فسره على وجه يندفع عنه السؤال وانما قال بظاهره لانه يمكن حمل كلام الشارح على هذا
المعنى بادنى عناية كما لا يخفى ومعنى قوله فيكون في الذهن لا في الخارج انه اذا جوز كون الاثر
هو الاتصاف الذهني بالحيثية المذكورة فليجوز ان الاثر هو الاتصاف الذهني بالوجود
فيسلم الكلام من التكلف والتطويل الشارح بل يلغو ذكر اثبات القدرة او رد عليه
اما اولا فبان اثبات القدرة على هذا التقدير وان لم يكن داخلا في الشق الاول لكن له
مدخلية في الشق الثاني حيث قال فيه والحال غير مقدور واما ثانيا فبان المراد من قوله
ثابتة في العدم انها ثابتة في نفسها العدم او بالمؤثر المختار وتأثيره لا يكون الا
بالقدرة فان قلت المحوج الى السبب عندهم هو الحدوث اما وحده او مع الامكان فالازلية

قوله الخارج

ازلادم

۷۰

ينافي التأثير مطلقا لا خصوص تأثير القدرة فالجواب ان المحوج الى السبب المختار هو
الحدوث اما وحده او مع الامكان لا المحوج الى السبب مطلقا كيف لا وهم جوزوا استناد
صفات الواجب تعالى الى الذات على سبيل الايجاب مع براءتها من سمة الحدوث وفي
الوجهين تأمل وذلك لان الذات ثابتة عندهم وكذا الاحوال وعندهم ان هذا الثبوت
انما هو مقتضى ذوات الثابتات لا بجعل جاعل ولا تأثير مؤثر فاللازم ليس
انتفاء خصوص القدرة بل مطلق التأثير فالتعرض لخصوصية القدرة لغو محض فنقول
في التوجيه الاول والحال غير مقدور مشتمل على اللغو لانه في قوة قولنا الحال غير محتاج
الى المؤثر القادر فنقول الحال عندهم لما تحقق في الوجود غير محتاج الى المؤثر مطلقا
فالتعرض لخصوصية القدرة لغو واما التوجيه الثاني فمع اشتماله على التكلف نقول
قوله الذات ثابتة في العدم ازلا مستغنية عن المؤثر المختار عندهم يشتمل على اللغو وهو قيد
المختار لان الذوات عندهم ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر مطلقا بل يلزم استدراك
آخر وهو ذكر الازلية وكلام الشارح حيث قال ذكر القدرة يصير لغوا في كلام المتن منتج
على الظاهر بعد ما وجهت كلامه يصير اللغو في تقريره ازيد فتامل كانه قال بعد
الاستدلال عليه فعلى هذه النسخة يكون ما آل قوله مع عدم تفصيل الزائد دعوى الضرورة في
اصل المدعى وذلك لان قوله لا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في قوة قوله لا
يتحقق الشيئية بدون الوجود ولما كان خصوصية كون ما قبل دليلا الزاميا لا مدخل له
في هذا التقرير عبر عنه بلفظ الاستدلال تنبيها على ذلك وفي النسخة الاخرى يكون هذا
القول اشارة الى مقدمة ضرورية والدعوى عبارة عن تلك المقدمة ولما كانت
الدعوى في هذا التقرير عبارة عن المقدمة الضرورية عبر عما قبله بالمقدمات الالزامية ولما
كان في الاول عبارة عن دعوى الضرورة في اصل المدعى عبر عنه بالاستدلال رعاية للتناسب

والنفي وب   الشيء الى الشيئية وفيه نظر لانه يلغو ايضا بقوله النظر في غاية الظهور لانه لم
يتعرض لاثبات التميز للمعدوم لا يثبت الدعوى الكلية لان المراد بالمقدور والمعلوم
في هذا التقرير ما هو مقدور او معلوم للعبد ولهذا قال بعضها اي بعض المعدوم الممكن اذ
الكلام فيه مقدور دون بعض وبعضه معلوم دون بعض دون الا لجميع الممكنات مقدور له
تعالى ومعلوم له فالتعرض للبعض في مقام الاثبات صحيح وفي مقام السلب غير صحيح نعم
لو قرر الدليل هكذا المعدومات الممكنة مقدورة له تعالى او معلومة له تعالى فكانت متميزة
الى آخر الدليل على ما هو مذكور في شرح حكمة العين توجه النظر وحمل كلام الشارح على هذا
بعيد جدا   فلا يصلح المذكور في معرض السند للسندية اقول وذلك لان السند لا بد ان
يكون اما مساويا للمنع اي لنقيض المقدمة الممنوعة او اخص منه مطلقا لان السند ملزوم
للمنع والملزوم لا بد ان يكون مساويا للازم او اخص منه مطلقا وههنا يكون السند
اعم من المنع وكانه اراد بالسلب السلب الداخل في محمول السالبة دون المعدولة وهو
السلب الوارد على النسبة والا فالتحقيق كما صرح به سيد المحققين في حاشية المطالع
ان كلا في المعدولة بمعنى السلب فكان اداة وهم البعيد انما بمعنى كلمة غير على ما ذهب اليه بعضهم
ثم تعميم الثبوت ليدخل فيه المعدومة لانه يظهر عموم السند اذ فيه ما خرج عنه المعدوم ثم   اقوام
من ههنا حل آخر بانه ان الثبوت في الدليل بمعنى الثابت في العين وصار حاصل الاستدلال
انه لما كان الامكان صفة ثابتة في العين فالموصوف به لا بد ان يكون ثابتا فيه لان
الصفة العينية لا تثبت لشيء الا في العين وقد يثبت ثبوت المعدوم في الخارج كما هو
مذهبهم فمنع المصنف سره كونه ثبوتيا بهذا المعنى واسنده بانه اعتباري ولا يخفى انطباق
السند على المنع ويؤيد هذا التوجيه قول الشارح كما سيأتي في هذا الفصل اشارة الى دليل
المصنف على ان الامكان ليس ثابتا في الاعيان وقوله ما سيأتي في هذا الفصل ايضا اشارة الى

دليل المصنف على انه اعتباري ليس ثابتا في الخارج فان النزاع انما هو في كونه ثابتا بهذا
المعنى لا بمعنى ان السلب ليس داخلا في مفهومه ويؤيد الاول قول الشارح لما فرغ من ان
غير الثابت بالصفة الثبوتية الى آخره اشارة الى ما سبق في اثبات الوجود الذهني من ان ثبوت
الشيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه وذكر هناك ان المراد بالثبوتي ما ليس السلب
داخلا في مفهومه ولم يسبق ان اتصاف غير الثابت في الخارج بالصفة الثابتة وفيه تحقيق ا
المصنف وهو يرادف الثبوت والعدم النفي هذا الكلام من المصنف اشارة الى رد   اقول م
ما اورده الامام عليهم حيث قال عدم الواسطة بين الوجود والعدم ضروري فان البديهة
حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه اما ان يكون له تحقق بوجه ما واما ان لا يكون والاول
هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان يغير الموجود
والمعدوم بغير ما ذكرنا فحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التفسير وبعيد البحث لفظيا
بان القسمة بكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة التي اثبتنا
والمنع هم لا يخالفون في ذلك لا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم ذكروا ان
الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له
صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا
ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال
وبالصفة كل ما لا يعلم الا بالتبعية فكل ذات اما موجودة او معدومة انتهى كلامه وحاصله
ان النزاع هو لا معنى انما هو في تغيير لفظ الموجود والمعدوم وجعلهما مرادفين للثابت
والمنفي سواء كان هذا النزاع لائقا بالعلوم البرهانية او غير لائق بها وليس نزاعهم معنى
المعنى حتى يلزم عليهم انكار الضروري كيف وهو لا يعقلاء عارفون بالعلوم الدقيقة
الشارح والشهها امام الحرمين اولا اي اثبتها اولا ثم رجع فلا ينافي هذا ما قال لو ان فرق اثبت

اي او لا هو ابو هاشم لان صفات المعدوم معدومة عندهم وكذا صفات الاحوال
على مقتضى هذا التعريف اللهم الا ان يراد بصفة الموجود ما كان صفة له بالذات او بالواسطة
وح لو ثبت كونها ثابتة يلزم كونها احوالا وعلى التقادير لا يكون قيد الموجود احترازا عنه
احترازا الا لتحصيل بدونه وههنا بحث وهو انه على ما نقلنا من كلام المص آنفا يكون جميع
الصفات احوالا اذ الموجود والمعدوم لا يكون الا ذاتا على ما فسرهما فصفات المعدومات
والاحوال لا بد ان يكون احوالا ويلزمهم ان يكون قيد الموجود ولا معدومة لغوا
في التعريف اللهم الا ان يقال انه لتوضيح او يقال الصفة المذكورة في تعريف الحال غير المقابل
للذات المعتبرة في تفسير الموجود والمعدوم اذ المعتبر في التفسير بعينه ما يعلم ويخبر عنه
بالاستقلال وههنا بالمعنى المشهور ولا يندفع بمثل هذا ما ذكرنا من لزوم كون صفات المعدومات
والاحوال احوالا بان يقال تلك الصفات صفات بالمعنى المشهور ولا ينافي كونها ذواتا
بالمعنى المراد ههنا لان التزام كون المعدوم ليس له صفة بهذا المعنى بعيد عن الانصاف
ثم لا يذهب عليك انه على هذا يلزمهم كون الموصوف معدوما دون صفته وهو مكابرة الا
ان يرجع ذلك الى تغيير الالفاظ فتامل الشد اعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة
لمدعى بتدقيق في توجيه كلام المص س سره ان دليلهم اذا اعرض على قانون الاستدلال صار
هكذا الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم على ما ذكره الشارح فاشار المص
س سره الى ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة الثالثة غير محتمل عقلا لما عرفت ان الوجود
الثبوت والعدم النفي فكان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل عقلا فكذا ما لا يكون
موجودا ولا معدوما وقيل القسمة التي يثبت الحالية هي القسمة الواردة على الاثبات
وهو عم بل غير واقع على مذهبهم بناء على ما نقدم انه قبل ذلك حيث قال كثبوت المركبات
الخيالية وثبوتا لوجود والتركيب مكملا كلام المتن اي الوجود لا يرد عليه القسمة التي

الثلاثية اذ العدم ح

اي فحصل م

يثبت مدعاكم لان القسمة التي يثبت المدعى انما هي القسمة الواردة على الاثبات فانه لم
يكن ثابتا لم يكن حالا البتة والقسمة المذكورة غير تام او غير واقع على مذهبهم وهذا التوجيه
جيد لو ثبت ان الوجود لا يكون عندهم ثابتا اصلا وان الاحوال لا بد ان يكون ثابتة قوله
فان قلت لما ان يق مفهوم الموجود مجمل يصح تعقل تحليله مقصوده ان معنى الموجود هو ما له
الوجود بالمعنى الاعم الشامل للقيام الحقيقي والمجازي وذلك معنى بسيط ينقسم الى معنيين
وصحة التحليل انما يعرض لواحد منها وما ذكره في الحاشية من ان الاولى ان يقول فيه بحث اما
اولا فلان ما صرح الشارح فيما سبق هو ان نسبة الشيء الى نفسه اشتقاقا عبارة عن نسبة المشتق
من الشيء اليه لا انه يتحقق بين الشيء ونفسه نسبة حقيقية حيث قال هناك فتعين نسبة الشيء الى
جزئه ما يكون كنسبة الايسلب في تلك الاجزاء وكلامه ههنا في النسبة الاشتقاقية اذ هي التي تتحقق
نسبة الشيء الى ما يغايره او يغاير جزئه وليس مراده انه تتحقق النسبة الاشتقاقية بين الشيء
ونفسه بل لا تتحقق النسبة بهو هو بناء على ان الكلام هناك في هذه النسبة اذ الا كلام في
كيفية نسبة هذا الموجود ويؤيده ما فسره هناك الموجود بذي وجود وذلك لانه لو
كان مراده بهذا لم يتم جوابه عن الاستدلال الاول حيث قيل لو كان الوجود عين الماهية
لتحقق الامكان اذ لا بد في تحقق النسبة من التغاير بين الطرفين اذ التغاير لا يجدي في تحقق
مطلق النسبة ولا اختصاص له بالنسبة المواطاتية بل الحق ان التغاير في النسبة المواطاة
التي مآلها هو هو والاتحاد وليس ضروريا مثل التغاير في النسبة الاشتقاقية التي ماله
التعبير عنها بكلمة ذو واما تفسيره هناك الموجود بذي وجود فمن قبيل المسامحة وغرضه ان النظر
كون الموجود بمعنى غير معنى الوجود من غير نظر الى خصوص لفظ ذو وتوهم انه يتحقق هناك
نسبة فتامل واما ثانيا فلان قوله لكن لما كان الدليل الدال على امتناع تصور الشيء الا به
على ان ما ذكره الشارح غلط فينبغي تبديل الاولى بالصواب نعم يمكن ان يوجه الاولوية

لما كان حاصل كلام الشارح ان انتفاء نفس النسبة الوجودية عنه يكون في الحقيقة عبارة عن نسبة الموجود اليه ولا يتحقق نسبة بين الوجود ونفسه حقيقة فيرجع كلامه الى عدم تسليم تحقق النسبة بين الوجود ونفسه اصلا ولما كان تاما وبقي المناقشة على ظاهر عبارته حيث استعمل كلمة ذو الدالة على النسبة والامر فيه هين فلهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب

اقول هذا ايضا غير ممنوع على اطلاقه قد نقل عن الشارح هنا حاشية هي قوله هذا في القضايا المتعارفة تم واما اذا اخذت طبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه بهوهو كما يقال الجزئي ليس بجزئي انتهى والظاهر منه انه تفطن بهذا السؤال وتصدى لدفعه بان المراد ان اتصاف الشيء بنقيضه المنافي له في القضايا المتعارفة وقولنا الجزئي ليس بجزئي طبيعية وفيه نظر لان اتصاف الشيء بنقيضه انما هو في القضايا الطبيعية كما في اتصاف الوجود بالعدم لان النقيضين هما المفهومان دون المتعارفة اذ الحكم فيها انما هو على الافراد فلا يلزم هنا اتصاف واحد النقيضين بالنقيض الاخر وفيرجع الى اتصاف الشيء بالنقيضين على ما قال ان الحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين في الشيء بنقيضه وايضا على هذا يكون مدار الجواب على الفرق بين اتصاف الشيء بنقيضه في القضايا المتعارفة وبين اتصافه به في القضايا الطبيعية لا على الفرق بين اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة وبين اتصافه به اشتقاقا

اقول ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه قد سبق منه رحمه الله الفرق بين العدم واللاوجود والشارح لم يفرق بينهما وخلط احدهما بالاخر ولهذا قال فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو ولا وجود وموضع قول المستدل الوجود ذو عدم الذي هو في قوة قولنا الوجود معدوم فادر وعليه الاستاد وقال ما ذكره اتصاف الشيء اشتقاقا بما يتصف مواطاة بنقيضه العدمي لا الرفع المصدري الذي كان الكلام فيه ولا يلزم من اتصافه بنقيضه بمعنى الرفع المصدري

اي اشتقاقا كيف ولو لزم من الاتصاف اشتقاقا بما يتصف مواطاة بالنقيض العدولي الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا يلزم كون الجسم المتحرك ساكنا لا تصافه بالسكون وبعدم ما ليس حركة او في تحقق حمل اتصاف الجسم باللاحركة بمعنى العدولي اشتقاقا فلو لزم منه الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا يلزم ان يصدق اللاحركة على الجسم مرفوعا عنه الحركة والحضر لا يدعي استحالة مثل ذلك لا يخفى ان الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع المصدري اشتقاقا ايضا واقع في مدعى الخصم فانه لو لم يكن معروضا الوجود كان معروضا رفع الوجود وكان الاتصاف بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الشارح فلا يلائم الاستدلال بوقوع الاتصاف بالمعنى الذي اعتبره الشارح في مدعى الخصم ان مراد الخصم ليس استحالة مثل ذلك هذا وما قيل في الجواب من ان الاتصاف برفع الوجود بالاشتقاق وان كان لازما لكلام الخصم في الواقع لكنه لو سلم اتصاف الوجود برفع الوجود اشتقاقا لم يكن معدوما لان المقصود من المعدوم اذا رفع الوجود مردود بان المعدوم اخص من ذي رفع الوجود وما سبق ان المعدوم عندهم ذات لها صفة رفع الوجود والوجود ليس بذات عندهم

الشارح اجاب المص بقوله والكل ثابت ذهنا هذا الجواب من المص جدلي مبني على القول بنفي وجود الطبائع في الاعيان والجواب الحق على ما اختاره ان الطبائع موجودة في الاعيان حقيقة ان يختار ان الكل موجود في الخارج الا ان الشارح وتعله قدس سره اكتفى باختيار كون ذاتيات السواد موجودا وعن التعرض لما هو الجواب الحق

في الدليل الثاني الشارح والا امتنع ان يلتئم منها حقيقة واحدة فيه نظر لان وجوب الاحتياج بين الاجزاء في المركبات الحقيقية انما هو في الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود الخارجي واما الاجزاء العقلية المتحدة في الوجود فلا يتصور فيها الاحتياج والقيام وبما ذكرنا ظهر ان الجواب الذي ذكره المحققين بتحقيقه والجواب عن هذا الدليل

اي اشتقاقا

المنفى على ما ذكره في الدليل الثاني لما تقدم من انه مبني على القول بنفي وجود الطبايع في الاعيان
فلم يكن تحقيقيا ايضا واما الجواب الذي اورده الشارح بقوله ولقايل ان يقول فيرد عليه
ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه احتياج احدها
في القيام بمحل بالنسبة الى قيام الآخر والا لزم ان يحصل التركيب الحقيقي بين الحركة والسخونة
القائمتين بالجسم ضرورة ان قيام السخونة موقوف على قيام الحركة فالحق في الجواب ما ذكرنا
ثم القول بتحقيق الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري في هذا يأتي السواد يقتضي ان لا
يكون تحديده بالجنس والفصل القريبين تحديدا تاما بل الحق ان الجزء الصوري انما هو
في المركب الخارجي وربما يناقش في ترتب قوله فيما لا موجودات ولا معدومات بل يقومان
بما يقوم به السواد فيكونان حالين على ما سبق اذ اللازم منه حالية احد الجزئين قوله
يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او بالعكس في قوة قيام العرض بالعرض هذا السؤال
مبني على اعتبار المفهوم وان الشيخ في قول الشارح فلا يلزم قيام العرض بالعرض انما
يتوجه على قيد خصوصية العرضية وحينئذ اصل القيام ثابت ولا يتخيل بان هذا الاعتبار
انما يكون لو لم يكن للقيد فايدة سوى تخصيص الحكم على ما تقرر في موضعه وذكر القيد
ههنا لانه ماخوذ في كلام المستدل ولهذا اردفه بقوله ولا التقوم بالمعدوم
الى انه لا يلزم شيء من المحذورين المذكورين في الاستدلال لجريان دليلهم فيه
وهو ان القيام عبارة من التبعية في التحيز والعرض لما كان تابعا لغيره لا يمكن ان
يتبعه غيره واراد بجريان الدليل في غير العرض جريانه فيه على تقدير كونه متحيزا تبعا واما اذا
منع كونه متحيزا في الجملة فيكفي في بطلان المقدمة الاولى ثم لا يخفى ان ما ذكره في جواب لا يتم
انما يدفع دعوى انهم صرحوا بوجوب قيام اجزاء الهيئة المتقيدة بعضها ببعض و
افتراقهم بذلك ولا يدفع اصل المنع اي منع استحالة قيام العرض بالعرض فلذا قال

بقي ان يقال ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع
قيام العرض بالعرض لكن لما كان هذا المنع منع مقدمة مثبتها دليلهم ولم يعترضوا
بنقضها حتى يقال انتقض بهذا الدليل قال لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة على ان مجرد جريان
دليلهم كاف لتقرير النقض في صورة الجدل ثم قال فالاظهر في جواب النقض اي وكتب
حاشية هي قوله وانما قلنا فالاظهر لانه يمكن حمل كلام الشارح عليه كما اشار اليه ما ذكرنا فتأمل
واما تجويزهم كون الحال متقوما الخ لا يخفى انه كان انعدام الكل بانعدام جزء
من اجلى البديهيات فلا يجوز تقوم الحال من المعدوم لكن وجود الجزء عند وجود الكل
اجلى البديهيات فينبغي ان لا يجوز تقوم الموجود من الحال وكان جار السلب الثاني باعتبار الجزء
البتة جار للاول باعتبار ه والفرق تحكم لان المعدوم عندهم هو الذات
ومع ذلك فيرد عليه انه كان المعدوم عندهم هو الذات لكن الموجود فيلزم كون السواد
عندهم ليس بموجود مع تصريحهم بوجوده حيث قالوا ان اجزاء السواد لو كانت معدومة
لزم تقوم الموجود بالمعدوم بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود
والحال منه ايضا هذا ايضا داخل تحت التخيل كما يدل عليه سوق الكلام ويدل عليه ايضا قوله
ولا يجوز ان يصير الاسود جزء للابيض والشفاف فلا يلائم قوله بسراية عدم الجزء الى
الكل اشارة اي ما ذكره آنفا ان انعدام الكل عند انعدام اجزائه من اجلى البديهيات ثم
لا يخفى انه لو بني الكلام على هذا التخيل فيتوجه الخ اما ان يحمل الى نفيه حينئذ اللفظ فيرد الا
على الاول لا يجوز تركب الموجود من الحال وعلى الثاني يجوز تركب الحال من المعدوم
لا بني الكلام على التخيل حمل الشيخ البعض واما عند التحقيق فليس البعض بقي ههنا شيء
هو ان الايراد المذكور هو انه لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم لم يندفع بما
ذكره من التخيل مع ظهور فساده كيف وكثيرا ما يتصف الجزء بصفة الكل وبضدها كما لا يخفى

ولهذا قال من المثالات والالوان وبرد علما ماذكر من ان المتقدر بمقدار معين لا يصير جزء لما صغر انه يصير هذا المتقدر جزء الاكبر مع ضدية للاكبر كضدية للاصغر وما ذكره في السؤال بقوله فان قلت لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم يندفع بما ذكره من لزوم كون الكل غير متقدم بانعدام جزئه واما القياس بالمركب الذهني من الاجزاء العقلية الغير الموجودة في الخارج فقياس مع الفارق اذ العقل يحكم بديهة بان مرتبة الكل في التحقق لا يكون فوق مرتبة الجزء وتركب الموجود الخارجي من الاجزاء الذهنية الغير الموجودة في الخارج من جهة ان ليس للكل من حيث هو كل وجود في الخارج بل هو مركب منها موجود في الذهن فقط وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ للحال مرتبة فوق مرتبة المعدوم في الشيئية والتحقق وليس لها من حيث انه يتركب من المعدوم مرتبة دون مرتبة الحالية هو مرتبة العدم اذ الحال لا يجوز ان يكون معدوما والحاصل ان الموجود الخارجي يوجد في الذهن ايضا ولهذا يتركب من الموجود الذهني والحال لا يصير معدوما حتى يتركب من المعدوم بجهة واذا عرفت حال تركب الحال من المعدوم فقس عليه تركب الموجود من المعدوم وتركب الموجود من الحال والحق ان تقوم الحال بالمعدوم ان كان من جهة مزية الكل على الجزء في مرتبة التحقق والثبوت كان باطلا بالضرورة واما اذا كان من جهة نقص في الكل حيث لم يكن معنى مستقلا ولا يكون ذاتا حتى يتصف بالعدم مع ان معنى المعدوم عندهم هو الذوات التي ليس لها صفة الوجود لم يكن باطلا بالضرورة اذ مداره على تفسير الالفاظ ولا مخالفة بعض في شيء قائل انه ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الجسمية من صفات الاجناس الخ الا ان في هذا الكلام منه اشارة الى انها مستثناة من جملة صفات الاجناس الخ اقول من قال باتصاف المعدوم الخ اي لا بد في صفات الواجب موجودة تترتب عليها الآثار ولا نقول غرضهم ان لمجرد اتصافه تعالى بتلك الصفات مع قطع النظر عن وجودها وترتب الآثار

عليها يصح ان ... وجوده هذا قيل مراد الامام ان القول بالحال كون محال الحركات والالوان في الخارج اشترط من الصفات الثبوتية البتة امورا معدومة لا يعلم وجودها العلم بكونها في الخارج فلا شك في الصفات الثبوتية الا بالدليل سفسطة اي مكابرة مع بديهة العقل فان بديهة العقل حاكمة بان الموصوف بتلك الصفات الثبوتية موجود ومرجع هذا الكلام ما قال المصنف سابقا حيث قال والشيئية تساوق الوجود فلا تحقق بدونه في الخارج مكابرة بمقتضى عقله وفيه نظر لان هؤلاء كما قالوا بثبوت تلك الصفات قالوا بثبوت محالها ولم يقولوا بوجود محالها لكن لم يقولوا بوجودها فلا سفسطة في القول بثبوت تلك الصفات وعدم القول بوجود محالها نعم يلزم سفسطة في القول بثبوت تلك الصفات في الخارج بدون وجودها وكلام الامام صريح في الاول ما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم هذا جواب عن ايراد الشارح بان ما ذكره السيد في الوجود والعدم الا انه في الوجود اظهر وهذا مبني على ما ذهب اليه من ان العدم بمعنى السلب لا بمعنى سلب الوجود مع ان هذا الاظهرية غير ظاهرة وليس المراد ان ما ذكره الشارح في الوجود اظهر منه في العدم على ما يتوهم من السوق حتى يرد عليه انه بنا على ما يجيء في الحاشية التي كتبها على المعقول الثاني حيث ادعى هناك الحصر الاستقرائي في كون العوارض الذهنية لا ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وايضا هذا التوجيه لا يلائم قوله ثم هاهنا معان احدها ان السلب الخ وكذا لا يلائم اطلاق لفظ المعنى والاخر لا يلائم انهما انما يستعملان فيما كان في حقائق وكذا لا يلائم المنع الذي اشار اليه بقوله هذا على ما يجيء هذا الكلام مع صريح كلامه في الجديدية على ما ذكرنا ويشبه ان يكون العدم ويراد به المفهوم وهو مرادف الثبوت والعدم النفي الخ وقد يجعلان اي الوجود المطلق والعدم المطلق لا يخفى ان اطلاق الوجود والعدم انما هو بالقياس الى المعروض فلا

يقيد بها بالخارج او الذهن و قوله و قد يجتمعان لا باعتبار التقابل انما يصح في الوجود
المطلق الشامل للذهني والخارجي او الذهني بخصوصه فلا يصح في الوجود الخارجي على ما لا يخفى فنقول المص
وقد يجتمعان قضية مهملة ويمكن ان يجعل كلمة قد اشارة الى ما ذكرنا على ما ذكره بعض
الاشارات من جعل كلمة قد لبيان جزئية الحكم بجوازا   انه يلزم اتصاف بالعدم
ليس بحسب نفس الامر آه احتمال لا حاجة في دفع الايراد على ما قرره الى التزام ان
ذات الموضوع بوصف الموضوع تختلفان لا يلزم ان يقارن الحكم او بعدم اختلاف
الجهة المعتبرة في التناقض لانهما فعليتان على مذهب الشيخ وفعلية وممكنة على مذهب
الفارابي وانما احتاج اليه اذا اورد الكلام في قولنا كل معدوم مطلقا دائما يمتنع
الحكم عليه ا وتقريره انه لا بد من اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني وثبوت
الصفة للشيء في كل وقت يقتضي ثبوت الشيء ذلك في هذا الوقت فيلزم ان يكون ذات
الموضوع في كل وقت اتصافه بوصف العدم المطلق يتصف بالوجود المطلق ولا
ان يجعل كلام المص اشارة الى دفع احد هذين الايرادين بل الى دفع الاخير لان
الاول يجري في كلامه او يجعل كلام المص اشارة الى الدفع الذي ذكرنا من عدم اتحاد
الزمان او عدم اختلاف الجهة فلا انه قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كافة بالآن
فيه اشعار بانه جعل نقيض الوجود السلب بشرط عدم الاضافة الى الوجود بعينه لا
لا بشرط شيء ويرد عليه قوله والعدم المطلق بمعنى انه لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا
انه مناف لما فسر به العدم وذكره آنفا والظاهر انه ههنا نطق بالصواب ورجع   تعقل
عن كلامه   الظاهر ان المراد بقوله عدم مثله هذا القول يعني ان هذا السؤال انما نشأ
من توهم ان قول المص عدم مثله انه لا يضاف اصلا الى الوجود كما توهم الشارح على
ان العدم المطلق قد يطلق على معنى السلب المطلق الذي لا يعتبر اضافته الى شيء اصلا

ونت آنفا ان العدم فيها هل يصح بهذا المعنى اياه اراد بما يصدق على رفع الوجود
بعينه وبعد ما ظهر ان مراد المص من قوله عدم مثله انه لا يضاف الى ماهية من الماهيات
اي الى مورد من الموروضات سواء كان مفهوم الوجود او غيره مع كونه مضافا الى
غير المورد كما يقال سلب الوجود عن الانسان مثلا اندفع الايراد   انه اورد
فيه نظر اما اولا فلانه يرد بكلام التقابل في ان المتقابلين الذين اعتبر تغاير الحيثية
لصحة اجتماعهما هما الاجتماع والتقابل لا الوجود والعدم وكلام الشارح في انهما
الوجود والعدم على ما لا يخفى على المتأمل بل الصواب ان يقال لا منافاة بين الاجتماع
بمعنى عروض احدهما للآخر وبين التقابل حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الحيثية ضرورة ان
التقابل يقتضي امتناع عدم المتقابلين في محل ثالث فان قيل يتوجه ما قيل انه يجوز
ان اجتماع المتقابلين مستحيل من حيثية يكون التقابل من تلك الحيثية سواء كان ذلك
الاجتماع بعروضهما لمحل آخر او بعروض احدهما للآخر كما فهم هذا القائل فاحتيج في جميع
صور الاجتماع الى الاعتذار بان الاجتماع ليس من حيثية التقابل بل من حيثية مغايرة
لحيثية التقابل قلت هذا مردود بانا لا نسلم ان مطلق الاجتماع مناف للتقابل حتى يحتاج
الى الاعتذار كيف والمعتبر في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في محل ثالث لا عدم
الاجتماع مطلقا   انه واما ثانيا فلانه قيل لا يخفى ان هذا القائل لا يدعي ان تغاير
الحيثيتين في اي مادة مصحح للاجتماع حتى يرد قيل لو اجتمع الوجود والعدم في محل
بان يكون موجودا ومعدوما معا لا يمكن اجراء هذا العذر فيه بل يدعي ان اجتماعهما في
مادة عروض احدهما للآخر بتغاير الحيثيتين صحيح وهو لا يستلزم الاول وفيه نظر لان هذا التقابل
نعم لان مطلق الاجتماع والتقابل متقابلا وتنافيا واعتذر عن اجتماع التقابل والاجتماع بتغاير
حيثيتين لا يصح لان اجتماع المتقابلين لانهما نوعان من المتقابلين ضرورة ان كون احدهما

رفعا للآخر نوع من التقابل كما ان عروض احدهما للآخر نوع من الاجتماع فما حاصل كلام الشارح
انه بعد تسليم كونهما متقابلين لا يمنع لصحة اجتماعهما من آخر اختلاف تينك الحيثيتين
بل لا بد من اختلاف حيثيتين يختلف بهما المحل وههنا ليس كذلك والا لزم جواز اجتماع
المتقابلين في محل ثالث بمثل تينك الحيثيتين الا ترى انه لا يصدق الاعمى
على الجدار اي اعلم ان كلام الشارح في هذا المقام يحتمل وجهين احدهما ان المتقابلين
بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل الامر الوجودي اي اخذ في مفهومهما نسبتهما
الى محل قابل يصيران بعينهما عدما وملكة وهذا هو الظاهر ثانيهما ان المتقابلين بالسلب
والايجاب ان قيسا ونسبا الى محل قابل يصيران عدما وملكة وفائدة لفظ الاعتبار ح
التنبيه على ان النسبة انما تتحقق باعتبارنا فان رجح الاول من جهة قيد الاعتبار رجح
الثاني بان الاعتبار بمعنى الاخذ في المفهوم لا يستقيم في الايجاب اذا كان مفردا اذ
انه لا يعتبر في مفهوم البصر النسبة الى المحل مع ان الشارح ذكر هذا بعينه في تعريف العدم
والملكة في شرح كلام المص هناك وقد حمل رحمه الله كلامه على الثاني اولا او على الثاني ثم التنوير المذكور
عليه وكذا الزوم كون العدم المطلق عدم ملكة واما وجه هذا ان الدليل عليه فهو انه لو
اعتبر في مفهوم عدم الملكة النسبة الى المحل وان لم يعتبر القابلية لم يلزم صدق الاعمى
على الجدار واما وجه بناء الثاني عليه فظاهر اذ العدم المطلق بالمعنى الذي اعتبره لا يوجد
فيه النسبة الى امر ثم استشعر انه يمكن حمل الكلام على الوجه الاول فظاهر انه ح يندفع
الايراد ان معا لكنه لم يتعرض في السؤال لبيان انه فاع الاول لا نظ الورود
ولا يمكن الجواب عنه بل انما تعرض لبيان انه فاع الثاني وهو اجاب بان كون العدم
المطلق بالمعنى الذي اعتبره عدم ملكة بهذا المعنى ايض وهو ان يعتبر في مفهومه النسبة الى
محل قابل لازم عليك بناء على مقدمة مسلمة عند المحققين وهو ان السلب والايجاب راجع

الى العقد والقضية على ما يجي وكون المقدمة المذكورة منافية لاطلاق العدم بالمعنى الذي
اعتبره الشارح غير مضر في الالزام بل هذا محذور آخر وارد على الشارح ثم قال ومن كون المتقابلين
بالسلب والايجاب لا بد ان يكونا قضيتين او ما يرجع اليهما ظهر بطلان ما ذكره من كون
التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي اعتبره اي غير مضاف الى شي اصلا سلبا وايجابا
لان المعنى الذي اعتبره للاطلاق ينافي اعتبار النسبة معه بخلاف الاعتبار الذي ذهب
اليه المحقق الشريف قدس سره لان اطلاق الوجود والعدم عنده ان لا يضافا الى ماهية
معينة بل انما يضافان الى ماهية ما فيلزم على الشارح ان لا يكون بين المطلقين تقابل
السلب والايجاب بل لا يتحقق بينهما تقابل اصلا فيما قررنا ظهر ان لزوم كون المطلقين
لا يتقابلان بالسلب والايجاب بحقيقته كما ان لزوم كونهما عدما وملكة جدلي واما قول المحشي
ما ذكره من ان بين الكلية والجزئية الحقيقيتين تقابل العدم والملكة دون السلب و
الايجاب يدل على ما ذهب اليه الشارح اذ مفهوم الكلي على ما اصطلحوا عليه مفهوم لا يمنع
نفس تصوره من وقوع الشركة ولم يعتبروا في مفهومهما القابلية ومن المعلوم ان فيه
ليس معنى قولنا زيد جزئي انه يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة وكان قابلا لها لكن
يعتبر في مفهومها النسبة الى المحل القابل وهو المعنى المفرد لانه قابل للشركة في ضمن
المفهومات الكلية قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة في المفردات فان مفهوم
العمى اذا اقرر فيه لجملة لا ذلك ان يقول مفهوم العمى هو عدم البصر عن المحل القابل
للبصر على ما صرحوا به فلا يمكن تجريده عن النسبة الى المحل القابل في الجملة سواء كان
معينا او مطلقا وانتساب هذا المفهوم الى الموضوع في قولنا زيد اعمى لا ينافي اعتبار
النسبة الى موضوع ما قابل في مفهومه وح نقول قد ينسب الى موضوع معين وح يتحقق
التقابل بين العقدين وقد لا ينسب فح يتحقق هذا التقابل بين المفردين كما في السلب

[illegible]

والايجاب فاندفع ما ذكره في حاشيته الى الشبهة بقوله وايضا لم يذهب احد الى ان العدم والملكة
راجعان الى العقد والسلب والايجاب للحكم بوجوعهما اليه لان العدم والملكة هو السلب
والايجاب بعينه مع تخصيصه بالموضوع القابل وبما يعلم من الشفاء فلا يدل على ان لا
يعتبر في مفهوم العمى النسبة الى المحل القابل بل المراد منه ان الوجود في قوة مع وجوده بالقوة
هو وجود في المحل وكون القابلية معتبرة في مفهوم خصوص العمى على تقدير التسليم لا يستلزم
انه لا بد في مطلق العدم والملكة من اعتبار القابلية في مفهوم العدم هذا ولكن الحق
ان مجرد اعتبار النسبة في مفهوم السلب لا يصير عدم الملكة على ما سيعلم ثم ان حصر التقابل
في الاربعة تم عند الشيخ وعليه مبنى كلامه الذي نقل سابقا على ما سيعلم هناك وكلامه رحمه الله
مع الشيخ فلا يرد عليه ما قيل ان حصر التقابل في الاربعة استقرائي وليس بقطعي فبطلان
الحصر ليس محذورا لا اورده بقوله وح لا يكون الفرق بين السلب والايجاب الى انه
حين ما يفرق ظهر ان باعتبار النسبة الى المحل القابل منه دون اخذ القابلية في مفهوم
العدم لم يظهر الفرق بين السلب والعدم فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا من ان الفرق باعتبار
القابلية وعدمها كيف والفرق على ما ذكره يقتضي ان لا يكون للمفهومات الا سلب
باعتبار العقد والقضية اذ كل ما جعل موضوعا للقضية المعقودة كان قابلا
صار عدما وملكة بناء على هذا التفسير وح يلزم على الشيخ ان لا يتحقق للقضايا الا التي
التي محمولها امر ثابت من نقيض ضد ان المتناقضين هما المتقابلان بالسلب والايجاب
وللمفهومات الغير الثابتة سلب باعتبار نفسه اذا لم يعتبر مقايسته الى الشيء وباعتبار
العقد اذا اعتبر بالنسبة الى موضوع غير قابل لم يكونا سلبا وايجابا فلم يتحقق التناقض بينهما
فقولنا الجدار بصير والجدار ليس ببصير يتحقق بينهما سلب وايجاب وتناقض وقولنا
زيد بصير وزيد ليس ببصير لا يتحقق بينهما سلب وايجاب فلا يكونان متناقضين

[illegible]

ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم الآتي في قيل مراد الشارح ليس ان ما صدق عليه
رفع الوجود ومقابل للوجود تقابل الايجاب والسلب حتى يتوجه الاعتراض عليه بل
ان الرفع المطلق مقابل له باعتبار ما صادق عليه وهو رفع الوجود اي بالحقيقة
مقابل الوجود المطلق بالايجاب والسلب بل هو الرفع المضاف الى الوجود فقط لا
ما صدق عليه رفع الوجود ويدل عليه سؤاله في اخر الحاشية حيث قال فان قيل
اذا كان العدم المطلق مقابلا للوجود المطلق يكون بهذا الاعتبار عدما له كما تقرر
الى آخر ما قال اقول كلام الشارح سابقا حيث فسر قول المص ويقابله عدم مثله بقوله غير
مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره ورد
تفسير العدم المطلق المقابل للوجود بسلب الوجود المطلق صريح في انه جعل مقابل
الوجود المطلق السلب المطلق من غير اعتبار الاضافة معه فالاستاد حمل كلامه في
جواب السؤال الاول الذي ذكره في الحاشية على ما يوافق ما حققه اولا وقرره
اما كون كلامه في السؤال الثاني وجوابه يدل على انه جعل مقابل الوجود سلب الوجود
لا السلب المطلق فلا يضره رحمه الله بل هذا ايراد آخر على الشارح بانه لا يتوافق كلماته
وتوجيه المنع الذي اشار اليه بقوله على تسليم ذلك الصدق انه قد اشار بعض عبارات الشرح
على ما اشرنا اليه انه جعل معنى العدم السلب بشرط عدم الاضافة الى شيء وعلى هذا التقدير
لا شك في توجه المنع او يقال اراد بالصدق الصدق على طريق الايجاب الكلي على ما
يدل عليه قول الشارح في الحاشية فهما متساويان في الصدق ولا يخفى ان دعوى التساوي في نفس
السلب المطلق وبين سلب الوجود المطلق دعوى بلا دليل وان سلم ان السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود اذ لا يلزم اضافة السلب على هذا التقدير الى الوجود المطلق
وكان نقيضا للوجود المطلق وذلك ظاهر ثم الفرق بين نسبتي ما بودن بان الحد

[illegible]

[illegible]

سلب مطلقا والآخر سلب الوجود وفي حاشية الشفاء ثم ما افاده رحمه الله ولعمري ما زاد الا التحير
السواد وفيه ايهام لطيف   وانت تعلم حاله مما ذكرنا من ان مجرد النسبة الى المحل
القابل غير كاف في العدم والملكة بل لا محصل له اصلا اورد رحمه الله من الايرادات الثلاثة
على هذه النسخة مبني على حمل الممكن والممتنع الوجود الخارجي على ما هو المصطلح في لفظ الامكان
والامتناع ولو حمل الممكن على ما يكون الممكن الوجود المطلق والممتنع على ما يقابله
اندفع الجميع اذ العقل لا يمكن ان ينسب الوجود المطلق الا الى ما يعقل اذ لا يمكن   يقبله بدل
تعقل النسبة بدون تصور المنسوب اليه فكان قابلا للوجود المطلق وايضا المنسوب
اليه مفهوم وكل مفهوم قابل للوجود المطلق وظاهر ان هذا لا يجري في غير الوجود المطلق وما
يجري مجراه من الامور الشاملة وكذا القابل للشامل للذهني والخارجي ليس الا ما
يمكن له الوجود المطلق فيلائم قوله وانما ينسب الى ماهية يقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع
لان القابل للوجود المطلق لا يكون الا ممكنا بهذا المعنى كالقابل للوجود الخارجي
والذهني لكن لما كان حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيدا بحسب اللفظ لم يحمل كلامه عليه
اما اولا فلان اطلاق الممكن والممتنع على ما ذكر خلاف المصطلح على ما اعترف به الشارح في
بحث المواد عند ذكر خواص الوجوب الذاتي واما ثانيا فلان الممتنع بهذا المعنى لا ماهية
له ولا هوية اذ لا يحصل منه في العقل شيء فلا يلايمه قوله ماهية الممتنع المفروض
ايضا الكلام على هذا المعنى يدل قوله والظاهر ان العقل انما ينسب الوجود الى قولنا وعلى
ان العقل الى آخره لان هذا الحكم حينئذ يكون ضروريا لا يحتاج ان هذه النسخة الاولى لا بد
ان يحمل الوجود على المطلق الشامل للذهني والخارجي كما صرح به الشارح فلم يتناول الحكم
للوجود الخارجي والذهني مع ان المقيد على ما صوره الشارح متناولهما واداوا الى التغير
تخصيص هذا الايراد بالنسخة الثانية غير ملايم وفي قوله الا ان يقال ان هذا المثال مخصوص

بالوجود

بالوجود الخارجي او الذهني مناقشة ظاهرة لان القابل للوجود الذهني كالوجود المطلق لا يحضر
الممكن الوجود بحسب الخارج بل الماهية الممتنعة في الخارج الموجودة في الذهن من
الامور كثيرة كسائر المعقولات الثانية ولوازم الماهيات   الشارح فالمراد بالملكة
معناها المصطلح اعلم ان لكلام المصنف ههنا محملا آخر وهو ان يحمل الملكة على ما هو مورد
السلب سواء كان السلب الوارد عليها عدم ملكة او سلب ايجاب وهو المراد حيث
قال والاعدام انما يعرف بالملكات ضرورة ان هذا الحكم لا يختص بعدم الملكة الاصطلاحي
وقول المصنف وقد يؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا تفصيل للموضوع الذي يعرضه الوجود
والعدم به والشارح اختار ما ذكره لوجهين احدهما ما صرح به من ان الملكة على هذا
وثانيهما بدل   التوجيه محمول على المعنى الاصطلاحي فكان مستعملا بحسب الحقيقة واما الثاني فلان ما
قيد به الوجود والعدم غير منحصر في الثلاثة اذ يحتمل الى حصة والعرض العام والفصل
في التوجيه الاول يحتاج الى ان يراد بالجنس والنوع معناهما اللغوي حتى يحصر
كما في لفظ الملكة او يقال ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل بناء على انها حقايق محصلة
اقول اما لفظ الملكة فقد عرفت انه لا يمكن حمله على المصطلح واما حديث عدم الا
فمشترك الورود اذ سيحقق الاستاد ان المتقابلة المعتبرة في العدم والملكة قد
يكون بحسب مفهوم نوعي اعم وجنس الكلية والجزئية من هذا القبيل على ما ستعرفه هذا و
حتى يتعين بالمشهوري ١م   يحتاج في توجيه الشارح الى تقدير عند قوله شخصيا بالمشهوري ويكون اشارة الى معنى
من معنيي العدم والملكة وكذا يحتاج الى تقدير عند قوله نوعيا وجنسيا حتى يتم
انطباقه على معنى آخر كما فعله الشارح وفي الحل المذكور لا يحتاج اليه   فيه بحث لانه
ان اريد ان الظاهر ان كلامه ههنا اذا اريد اقامة الدليل على نفي التركيب في الوجود مطلقا
على ما هو الظاهر ولو حمل على نفي التركيب الذهني من الاجزاء المحمولة على ما يجيء وسنشير

الذي في آخر البحث فذهذا على ما قيل اذ لا يمكن على قيام الاجزاء المحمولة بما يقوم به فلا يجوز قيام السواد بالجسم مع عدم قيام اللون به بل بجزئه وسيصرح به الاستاذ وينقله عن كلام ارسطو ذا راد بالاجزاء الخارجية الاجزاء الموجودة فيه بوجودات متمايزة وبالذهنية ما لم يكن كذلك سواء لم يوجد فيه او وجدت فيه غير متمايزة سواء كانت محمولة او غيرها كالاجزاء الكثيرة والمراد ههنا هو الاخير كما عرفت ان بناء الكلام عليه

لا الجاه لهذا الاعتراض على ما قررناه الحق لكن ما استدل به الشارح يقتضي ان يكون المراد من الوجود والمبدا والا لتوجه عليه انه لا محذور في كون العارض غير عارض بحسبه اذا العارض على هذا التقدير يكون بمعنى الخارج المحمول والعارض بهذا المعنى كثيرا ما لا يكون عارضا بمعنى لجميع الماهيات المركبة بالقياس الى ذاتياتها وفي بعض النسخ قلت بعد تسليم ذلك الصدق وهو اشارة الى منع ذلك الصدق وبيانه ان الحيثية المذكورة لا يكون لبيان الاطلاق فلا بد ان يكون للتقييد او للتعليل وعلى الاول انه لا يصدق ان المعدوم المطلق اذا اخذ مقيدا بهذا الوصف يمكن له الوجود بل هو بهذا الاعتبار كان ممتنعا مثل النائم المقيد بوصف النوم المانع لذلك من اليقظة وكذا لا يصدق ان العدم المطلق علة بوصف الامكان بل الامكان سابق على الوجود والعدم وايضا حمل الحيثية ههنا لا بد ان يكون على التقييد حتى يصير الموضوع المأخوذ معه فردا اعتباريا ويكون مادة افتراق العام عن الخاص تحقيقا للعموم وحمله على التعليل لا يفيد ذلك وهو ظاهر وههنا محل آخر للحيثية اشار اليه في بحث الماهية وهو ان حيثية العدم المطلق لا ينافي الامكان وينافي الوجود وهذا يلائم المقام بيان العموم كيف وذلك جار في عموم الوجود ومثاله حق الاول من حيث انه ممكن ليس بممكن ولو كان موجودا وقد اعترض على الدليل المذكور بانه

قوله انما يتم في الاجزاء [illegible]

ان اريد لا مفهوم اعم من الوجود بحسب نفس الامر لكن لا يفيد في اثبات ان لا جنس له او لجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه وان اريد انه لا مفهوم اعم منه ولو بحسب المفهوم فهو اول المسئلة ولا يمكن ان يجاب بان الجنسية والنوعية انما هي بالقياس الى الافراد التي يصدق عليها في نفس الامر او لو اكتفي بالافراد الفرضية لزم كون الانسان جنسا للفرس بناء على ان العقل يجوز صدق كل كلي على افراد كلي آخر على ما يجيء في بحث الماهية وايضا الفرق بين الذات والعرضي مبني على ما قالوا ان العقل يجوز صدق الماشي مثلا على الانسان والفرس في جواب ما هو بناء على التجويز كونه جنسا لهما على ما حققه الاستاذ والسيد السند وعلى هذا لا بد من تخصيص المقسم بالصدق على كثيرين في نفس الامر حتى يتم الحصر قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يجب فيه ايما اي انه لا بد في ان ينقص من اعتبار الحاد ولحوق النسبة بان يكون هو هو بحسب المفهوم او بحسب الوجود ثم اقتصر بالوجدات الثلاثة فتعدد بحسب اسه قد يتغير النسبة به بدون ان يحصل تغير بالحد من الوحدات الثمانية واشار في الشق الاول من تحقيق التقضايا المتمايزة الى الشخصية وفي الثاني الى المحصورة وفي قوله فهو فرد للاخر حيث لم يقل وهو الاخر قصدا لاخراج مثل قولنا بعض النوع انسان فانه لا يصدق متمايزة وفيه تعريف للنسبة المتمايزة المستنبط من تعريفه للموجبة مثل قولنا شيء من النوع بانسان فانه يصدق متمايزة كما يصدق ما ينعكس اليها واراد بقوله فهو فرد ان مفهوم المحمول محمول عليه حمل الكلي على جزئياته لا ان المراد من الافراد في قوله الجنس ام لا ان لم يصدق على النوع ضاحكه والاولى الجنس وان لم يصدق عليه النوع لان الكلام في تقوم الشيء بالاتصاف بنقيض ذلك الشيء وفيه قوله وما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود وايضا ما حققه من الاجنس ثم اذ لم يكن

ماسبق من ان السند لا يدل على ان الوجود ولا جنس له مبنيا على ان المراد بالوجود الموجود وما قد
سبق آنفا واما وجه كون هذا الدليل مبنيا عليه فهو انه لو كان جزء الوجود بالمعنى
المصدري معدوما اي الجزء المحمول على ما قرره في الدليل فلزم كون الشيء موجودا ومعدوما
ولا استحالة فيه واما اذا كان جزء الموجود اي الجزء المحمول عليه معدوما لزم اجتماع
النقيضين المستحيل وبما قررنا ظهر فساد ما قيل لظان ان يراد المعترض من الاخير هو
المنع وسنده انه واقع في الاجزاء الغير المحمولة فلم لا يجوز ان يقع مثل ذلك في المحمولة
والحق انه يمكن ان يعرض نقيض الكل للجزء المحمول كما انه يمكن ان يعرض نقيض الشيء
لنفس ذلك الشيء كرفع الوجود الخارجي العارض للوجود الخارجي ولو قيل انه يريد
بعروض النقيض للشيء او لجزئه حمله عليه او على جزئه مواطاة ولا شك في استحالته
ذلك قلنا فح يمنع كون ذلك الترديد حاصرا انتهى وذلك لانه على تقدير ان يكون
الكلام في الموجود لا شك ان اتصاف الجزء بنقيض الكل على سبيل حمل المواطاة
دون الاشتقاق نعم انما يكون ذلك على تقدير ان يكون الكلام في الوجود بالمعنى المصدري
ثم حمل نقيض الكل على الكل جائز لكن يمتنع حمل نقيض الكل على الجزء المحمول لانه يلزم اجتماع
النقيضين باعتبار حمل احدهما ايضا مثلا مفهوم الموجود ليس بموجود وقد عرفت
نظيره في كلام الاستاذ في بحث الحال ثم لا يخفى انه كان هذا الدليل انما يلائم ان يكون المراد بالوجود
الموجود لا الوجود فكذا النقض الذي ذكره اذ على تقدير ان يكون المراد من الوجود
والعدم معناهما المصدري لم يكن اللاحيوان بالنسبة الى الحيوان كالعدم بالنسبة الى
الوجود وعلى ما عرفت في الفرق بين العدم واللاوجود وكذا ما ذكر في سند المنع
قال كل واحد منهما متصف بانه ليس بمعدوم على ما يظهر بادنى تامل عليك لا يخفى
بعد ما سبق آنفا مقصوده تحقيق المقام لا ايراد اعتراض على الشارح واراد بنفي التشكيك

بحسب الشدة والضعف من الوجود ونفيه عنه بحسب الذات ولا ينافيه ذلك تحقق التشكيك فيه بالمعنى
باعتبار امر آخر له علاقة بالوجود كالآثار مثلا على ما اشتهر فتامل المص ويحقق على عوارضها
بالتشكيك لا يذهب عليك ان مقتضى هذا الكلام ان الوجود بالمعنى المتبادر وهو المقول بالتشكيك
على افراده العارضة للمهيات على ما نسبه الشارح وحمله على الموجود وحمل العوارض على مفهوم الموجود
معنا فالى المهيات اي الموجودات من حيث هي موجودات يفضي الى القول بتحقق التشكيك
في الذات اذ قد يرد على المص والشارح ان صدق الوجود على وجود العلة ليس متقدما
بالذات على صدقه على وجود المعلول نعم نفس وجود العلة متقدم على نفس وجود المعلول وكذا
الكلام في الاشدية والاولوية وعلى الشارح ان الاولى الذي ذكره لا ينطبق على ما ادعى بحسب ما
شرح لان ما ذكره يرجع الى ان مفهوم الموجود يختلف صدقه بالقياس الى الموجودات
ما ذكره من قوله وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى يرد عليه بعد ما سبق ان الذي
تشكيك الوجود بالنسبة الى افراده العارضة للمهيات وليس للواجب فرد من الوجود
عارض له لانه عين الحصة من الوجود المطلق ولا يكون الشيء مقولا بالتشكيك بالنسبة
~~الى حصصه اللهم الا ان يقال المفهوم لا يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى حصصه~~
فقط ولكن يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى حصصه والافراد التي يكون المفهوم عرضيا
لها اذ المنع في التشكيك ان يكون ذاتيا للبعض وعرضيا للبعض وقد مر في الشرح — ذاتيا للجميع لا ان يكون ثم
الاشارة اليه ولعله لهذا اشار قوله مطلقا بانشره ولم يفسره بانه ليس جزءا
ما صدق عليه اصلا مع ان الظاهر المشهور من ترتب نفي الجزئية مطلقا على التشكيك
ولعل المص لهذا قال فليس جزءا ولم يقل وليس ذاتيا مع ان المشهور ليس الا الحكم
المهيات المعروضة اذ الوجود لو كان جزءا لها فليس جزءا محمولا لها وهو ظاهر لكنه في
مواضع استعمال هذه المقدمة اي كون المشكك غير ذاتي حملوها على انه ليس جزءا لشيء

من الافراد التي يتحقق التشكيك بالنسبة اليها و منها ما ذكره المص في شرحه للاشارات
في اول الالهيات عند شرح كلام الشيخ النمط الرابع في الوجود وعلله ثم المراد من
الجزء في قول المص ما يتناول النوع والجنس لان النوع ايضا جزء لهوية الشخص
اما التعريف الاول فلا استدراك فيه لا يذهب عليك ان الظ من قوله قدس سره وبه يظهر
وكذا قوله فالمعتبر في هذا التعريف ان مرجع هذه التعريفات الى امر واحد وذلك بان
يقدر القيد المحذوف في التعريف الذي لم يذكر فيه او يحمل على زيادة التوضيح فيما
يذكر فيه بقرينة ما يدل عليه الكلام من الارجاع فالتفرقة بينهما تعسف فلا
يصدق عليها انها لا يعقل الخ هذا انما يصح اذا كان معنى ما لا يمكن ان يعقل الا
عارضا لمعقول آخر في الذهن انه لا يعرض له في الخارج واما اذا كان معناه انه
لا يمكن انفكاكه عنه في الذهن فلا وان استفاد هذا المعنى من قيد في الذهن على طريق
المفهوم فبعد منع ثبوته على ما تقرر في موضعه يرد عليه ان اعتباره انما هو في المقامات
الخطابية دون البرهانية هذا وقد علمت انه ينبغي حمل الكلام على الارجاع ولا يخفى
عليك انما يحصل اذا حمل الكلام على المعنى الذي ذكرنا فليحمل عليه كيف ولو حمل على ما حمله
ارجع الاول اليه يلزم الفساد في التعريفين فلا بد من حمله على ما حملنا ليسلم التعريف
محمول على التمثيل فان قيل يمكن حمل التحقق في كلامه على ما هو اعم من ان يتحقق
في نفسه او بغيره ومعلوم انه اذا كان الاتصاف في الخارج كان تحقق الصفة للموصوف
في الخارج لا محالة وان لم يكن تحققه في نفسه فيه او يحمل التحقق اعم من التحقق بالذات
او بالعرض ولا شك ان الاوصاف التي يوصف بها الاشياء في الخارج موجودات
بالعرض بوجود تلك الاشياء قلت قوله اذا قيل صريح في الخلاف المشهور في ان
الاضافات متحققة في نفسها في الخارج كما هو رأي الحكماء اولا كما هو رأي م

ان

بى ان قيد الحيثية مشعر بان خصوص الوجود الذهني منشأ العروض فلا حاجة الى قوله لا
تحاذي بها امر في الخارج هذا ولا يذهب عليك ان اعتبار الحيثية في كلام الشارح يجعل
الحصر المذكور فيه مستدركا بل الاولى في توجيه كلامه ما اشار اليه في الحاشية وحاصله
ان المعقول الثاني ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يمكن عروضه لغير المعقول
اي للموجود الخارجي ومعلوم ان لوازم الماهيات عارضة للموجود الخارجي كما انها
عارضة للمعقولات الثانية فتامل لا على ما حمله قدس سره كلامه عليه المنافاة بين
قوله فلا شيء مطلقا ثابت وبين قوله الوجود يؤخذ على الاطلاق وان اندفع بتوجيهه
قدس سره لكن يبقى الكلام في الاضراب بقوله بل يعرض لخصوصيات الماهيات في العقل بل
ملائم بل الملائم ان يقول بل يعرض لماهيته ما في العقل بيان في تجويز كونها في الوجود
هذا التجويز مستفاد من قوله ويساوق الشيئية لان المساوقة عندهم ان يستعمل في
الترادف في الحمل والمفهوم والمساواة في الصدق اذ لو تعين احد الامرين يتعرض له
بخصوصه الشرح ان اريد ان مفهوم الشيء الخ بهذا التوجيه وان اندفع المنافاة
وعدم مطابقة الواقع من جهة قوله فلا شيء مطلقا ثابت لكن يتوجه المنافاة وعدم
مطابقة الواقع من جهة قوله والشيئية من المعقولات الثانية لان المعقول الثاني
ما لا يعقل الا عارضا لمعقول الثاني ~~ما لا يعقل الا عارضا لمعقول~~ آخر ويمكن ان
يق ان المعتبر في المعقول الثاني ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في
العقل على ما اشار اليه الشارح في الحاشية موافقا لما نقله رحمه الله عن حاشية المطالع ولا
يعتبر فيه انه لا يمكن ان يعقل بدون تعقل معروضه وقولهم ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر معناه ما لا يتصور عروضه الا في العقل دون الخارج ويؤيده انه
لم يذكر هذا التوجيه عند الرد على المص حيث ذكر ان الوجود من المعقولات الثانية لكن قوله

كما هو شان المعقولات الثانية لا يلايم هذا التوجيه فان طبايع الاجناس والانواع
والانواع آه قد سبق الاشارة الى ان مذهبه ان الذاتيات متحد مع ما هي ذاتيات
له بالذات فيكون موجودة بالذات بوجود ما هي ذاتية له واما العرضيات المحمولة
عليها في الخارج منفردا او في الخارج والذهن فاتحادها مع المعروض انما هو بالعرض
ووجودها في الخارج ايضا يكون بالعرض من هذه الجهة وان امكن لها وجود فيه بالذات
من جهة اخرى كما هو رايه في البعض فانه موجود في الخارج بوجود البياض بالذات
لا لاتحادهما واختلافهما من حيث اعتباره لا بشرط المعروض فيكون البعض وبشرط لا شيء
فيكون بياضا على ما يجي واما المعقولات الثانية فلم يوجد في الخارج اصلا لا بالذات
ولا بالعرض فلوضح العوارض الخارجية ولوازم الماهية التي طبايع الاجناس والانواع
والفصول لو اراد بالوجود مطلق الوجود بحيث يتناول الوجود بالعرض وتخصيص
المعقولات الثانية بعدم وجودها في الخارج مطلقا على ما يشير اليه بقوله فان الموجودات
الخارجية بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية لكان اظهر واما
ذاتيات الموجودات الخارجية فلو حيثها محمولا عليه حمل الخارجي لكان داخلا فيما ذكره وكان موجودا
في الجملة الا كان ما يحاذيها معقولا ثانيا فلعله لاجل ان بعض الناس توهم انه بهذا
التوجيه يندفع مناقشة اخرى على كلام المص بان يق بعد التعرض لكون الشيئية من
المعقولات الثانية لا حاجة الى ذكر كونها ليست متاصلة في الوجود وعلى سبيل الاستقلال
بل لو ذكر فينبغي تفريعها على ما سبق وذلك لانه ويمكن ان يق في وجه التخصيص ان الكلام
في احوال الوجود ولما كانت الشيئية مساوقة له دون ساير المعقولات الثانية تعرض لها
الشرط فان عدم الشرط لا ينافي وجود المشروط هذا وان لم ينتقض بعدم العلة الفاعلية
بالنسبة الى معلولها بناء على جواز تعدد العلل الفاعلية على سبيل البدل كما جوزوا وجود

بخلاف

بخلاف الشرط اذ في صورة التعدد يكون الشرط القدر المشترك بين الجميع وذلك مبني على
ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد وبخلاف الشرط في صورة
التعدد وكان الفاعل خصوص ما استند اليه المعلول ووجد به وكون المشروط يمتنع
وجوده بدون الشرط معتبر في مفهوم الشرط لكن ينتقض بعدم العلة المادية والصورية
بالقياس الى المعلول المركب وكذا بعدم المضايف بالقياس الى مضايف آخر بل بعدم
المعلول بالقياس الى علتها المستقلة وكذا اقول ان عدم غير الضد لا يصحح وجود الضد
الآخر لا يصح على اطلاقه اذ عدم احد المتضايفين يصحح وجود المضايف الآخر بل عدم
الموانع مطلقا يصحح وجود ما يكون المانع مانعا بالقياس اليه فالاولى حمل الامتياز
على الامتياز في الجملة لا عن جميع ما عداه وحمل قوله بخلاف باقي الاعدام على انه
باقي الاعدام في الجملة ويمكن ان يق ان المعنى ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط من حيث
انه مشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر من حيث انه ضد آخر وح لا انتقاض
لان عدم العلة المادية والصورية ينافي وجود معلولهما المركب لا وجود مشروطها
وكذا عدم الموانع غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر من حيث انه ضده حتى ان هذا انما يتصور
في غير المتضادين الشرح قال صاحب المواقف آه ذكر قدس سره في شرح المواقف
المعدومات هل تتمايز ام لا والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف
في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان علم الامتياز
انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم
الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك
التمايز الحاصل لها لوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من
المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في

الذهن فالامتياز الى اصل هناك ثابت للموجود ولا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له
اصلا ولا التصور بما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه يستقيم بالامتياز
فالمعدومات متمايزة انتهى ويمكن توجيه المتن بوجهين لا يرد عليه ما ذكره الشارح نقلا عن
المقاصد بان الامر بالعكس احدهما ان الامتياز بينهما عند العقل ضروري لا يمكن انكاره
على ما يشهد به الامثلة المذكورة فاذا كان ذلك التمايز لكونها موجودات ذهنية لم يكن المعدومات
متمايزة بل التمايز انما هي الموجودات الذهنية فمن قال بالوجود الذهني ينبغي له ان
يقول ان من خواص الموجود ولم يتحقق في المعدوم والا لزم تحقق التمايز بين المعدومات
الصرفة ومن قال بنفي الوجود الذهني فحقه ان يقول بتمايز المعدومات وبثبوتها والحق
انه لا ريب ان حق الخلاف في التمايز ان يتفرع على الخلاف في الوجود الذهني لكن بالعكس
ما وقع في هذا الكلام وتوضيحه على سبيل التحقيق في المسئلة انه ينبغي ان يكون الامر فيها
على عكس ما هو الواقع وثانيهما انه قال في تعليل ذلك الكلام المعدومات هل تتمايز ام لا منهم
من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر دون
غيرها ولولا التمايز لم يختلف مقتضاها ومنهم من نفاه لان المعدومات نفي صرف لا
اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن او في الخارج انتهى ونقول
مراده انه لا يتمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز لوجودها في الذهن لم يتحصل
معدوم مطلقا ولا لتم ما استدلوا به من ان المعدومات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا
و نفي المقدمة الاخرى ينتج مطلوبهم ويرد على هذا التوجيه ان وضع كون المعدومات
متمايزة في العقل والا لم يقسم الى الشقين لا يصح اذ على الشق الثاني لم يتحقق
الامتياز بل النظر فيه التزام كونها غير متمايزة ويمكن ان يقال مقصوده الاشارة الى ان
التفريع مع الاباء الى ان الحق هو القول بالوجود الذهني وكون المعدومات متمايزة

قيل م

متمايز ص

فرد في كونها موجودات ذهنية
مشار اليها عقلا ولا تتصور وجود
مطلقا فيتم ما ذكره من انها نفي صرف
لا اشارة اليها اصلا منه

فلانه

فلانه قال ان لم يكن التمايز الى اصل لها عند العقل لكونها موجودات ذهنية بل كانت معدومات
صرفة تم دليلهم على انها غير متمايزة مع انا وصفنا ولا انها متمايزة عند العقل وبينا ما بينها
بالامثلة المذكورة وهذا التوجيه هو الموافق لشرحه قدس سره واشار بقوله مع انه يستقيم بالامتياز
الى ان الا ان الزوج اي على تقدير تمام الدليل ما يخالف الوضع الذي قررناه وهو الامتياز بالعقل
وبقوله فالمعدومات اي المعدومات الصرفة متمايزة الى انه يلزم عليهم تحقق الامتياز بين المعدومات
الصرفة مع انه مخالف للمقدمة الثانية لهم التي استدلوا بها على كون المعدومات غير متمايزة
ثم لا يخفى عليك ان من قال بثبوت المعدومات في الخارج يقول بتمايزها في الخارج فالاولى
تفريع الخلاف في تمايز المعدومات في الخارج على الخلاف في الوجود الذهني او الثبوت في
الخارج والقول بنفي المعدومات مطلقا بل انما يفرع الخلاف في تمايز المعدومات
جملتها الاعدام صرح قدس سره بذلك في شرحه حيث قال واما المعدومات التي من جملتها
العدمات فتمايزها وتعددها الاعدام التمايز فلان الشارح لزم ان يكون الموصوف
بها اعني المعدوم موجودا في الخارج هذا الاجرى في العدم الذهني واما ان يقال يجب
تحقق في الخارج بديهته الشارح بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده كون الحضور
المدرك شرطا لكون الشيء موجودا فيها محل تامل لان الدوام في البعض الخ
لعدم صدق القضية الموجبة الكلية او لانه اعتبر معها معنى كلمة قد لانه قال كون كل عدم
خارجيا كان او مطلقا او ذهنيا عارضا لنفسه قد يتحقق دون ما اذا لم يتصور العدم
المطلق والعدم الذهني وقد لا يتحقق وذلك على تقدير تصور العدم المطلق والذهني
وانت خبير بان هذا انما يلائم اذا كان عبارة المتن هكذا ثم قد يعرض العدم المطلق لنفسه
بتقديم لفظ قد واما على تقدير تاخيرها فمعنى الكلام ان عروض العدم الخارجي يكون
عروض العدم المطلق لنفسه وكذا عروض العدم الذهني لنفسه قد يكون وقد لا

ومن المعلوم انه ليس كك والحاصل ان كلمة قد المفيدة لجزئية الاوقات يفيد كيفية نسبة المحمول الى الموضوع فهي جهة للقضية وان لم يكن من الجهات المعتبرة المشهورة ولذلك انها فيها
لجزئية جهة للسور لا للحمل لما بيناه من جهة السور مما من حقها ان يتقدم على السور بخلاف
جهة الحمل فيتوقف الموجبة الكلية الضرورية لجب السور بالضرورة كل انسان حيوان وكجب الحمل
كل انسان بالضرورة حيوان على ما تقرر في موضعه هذا ثم ان هذا الكلام مبني على ان كلمة قد يفيد
الايجاب في بعض الاوقات والسلب في البعض على ما هو الظاهر من كلام اهل اللغة حيث صرحوا
بان كلمة قد للتقليل واما اذا افادت الايجاب في بعض الاوقات في الموجبة مثلا اعم من ان يكون
للايجاب في جميع الاوقات الجزئي على ما يستفاد من تعينهم السور للايجاب الجزئي او سلب الجزئي
في القضية الشرطية حيث جعلوا قد يكون سور الايجاب الجزئي وقد لا يكون سور السلب
الجزئي فلا شك في صدق الموجبة الكلية ح بلا تمحل والظاهر انه بناء توجيهه رحمه الله على حمل
قد على معنى البعضية لكن اذا قيل زيد حيوان في بعض الاوقات كان هذا الكلام
ان كان صحيحا في نفس الامر لكن عند اهل العرف يعد سخيفا من القول لانه يشعر بانه لا يكون
انسانا دائما فغرضه رحمه الله ان منطوق كلمة قد وان كان لا ينافي الدوام فيصح في العقد الموجود
الخارجي ايضا لكن مفهومه وما يدل عليه انما يظهر في الباقيين ويكفي لصحة استعمالها في
العرف حصول الفائدة بالنسبة الى الباقيين فتامل بقي ههنا شيء وهو ان عروض العدم
المطلق لنفسه مستلزم لاجتماع الوجود المطلق والعدم المطلق بناء على المقدمة المشهورة
من ان صدق الايجاب يستدعي وجود الموضوع في زمان ثبوت المحمول له في ظرف الصدق و
دفعه بان هذه القضية سالبة المحمول او ادعاء انها لا يستدعي وجود الموضوع مع انه فاسد في
نفسه على ما مر غير ملايم لمذاق المصنف على ما نقل عن نقد التنزيل اللهم الا ان يقيد بقيد صالح او
قد عرفت ان بهذا القيد لم يخرج العدم عن الاطلاق فسقط ان هذا انما يصح اذا اخذ

العدم

العدم المطلق بمعنى رفع الوجود الخارجي مع تخصيص الموجودات الذهنية والحلاقة على
هذا المعنى غير شايع وان كان السيد قدس سره جوز هذا امثاله في العدم المطلق اشتهى الا
انه يخفى ان عروض العدم الذهني للشيء كالمطلق قد يكون وقد لا يكون فتخصيص العدم
المطلق بكونه مرادا من جهة ان العدم لا اولى له ان يكون على خصوص المطلق والذهني فقط
واما ثانيا فنقول ان الاول الآتي ظاهره انه ايراد على ما نقل وانت خبير بان
الايراد على القائل الاول انما يتوجه اذا اراد بالمحمول على العرض المحمول عليه بالحمل
الكلي وعلى القائل الثاني انما يصح لو اراد بانه اذا كان المحمول عرضيا لا يجب على نوع
العرض انه لا يحمل عليها نسبته لا بالذات ولا بالعرض فالمعنى الاول وانا احمل كلا الاحتمالين
حيث اكتفى بعدم وجوب الحمل ولم يبين انه في اي موضع يجب في اي موضع لا يجب
المعنى الثاني فصل بعض التفصيل حيث بين ان في صورة الذاتي يجب في غيره لا يجب
لكنه لم يبين انه في غير الذاتي وان لم يكن واجبا كليا لكنه قد يجب شرطا او لا يجب اصلا
والشيخ فصل كل التفصيل وبين المراد بتمامه وهو ان في صورة يكون المحمول على العرض
محمولا عليه حملا كليا بان يكون القضية الحاصلة قضية موجبة كلية يجب كان شيئا
ذاتيا او عرضيا واذا لم يكن الحمل كليا فلا يجب اصلا عند عدم انتاج الكبرى الجزئية في
الشكل الاول ثم المراد من العرض ان كان بمعنى مقابل الجوهر صار القياس هكذا
هو موضوع العرض ذو عرض والعرض لون مثلا فموضوع العرض ذو لون وهذا
القياس معتبر عند الاستاد على ما بينه في تعليقاته على الهيات ونقل عن العلامة
اعتباره وان كان المراد العرض المقابل الذاتي فمنع انتاج القياس المنعقد ح
لا مجال لتوهم المناقشة ولا يبعد حمله على القدر المشترك بينهما وكان قوله محمولا على
العرض ناظرا الى العرضي وقوله لا موجودا فيه ناظرا الى المقابل للجوهر واما حمل الكلي

بلوم الا وقات لخروجه عن العقد اذ كون الكبرى في ايتعذر لا زم هذا الا انتاج لملاق كونه
تضية كلية واراد باللون المعروف بلام العهد اللون الابيض وبلون الشكر طبيعة اللون
المحمول على الوصف الذي هو الابيض واطلاق الابيض على البياض انما يؤيده ما ذهب
اليه رحمه الله من ان الحاذ والتوصيف بالذات وستر ذلك في كلام الشيخ كثير ثم التمثيل بالمحمول الوضعي
اولى اذ المعنى الثاني شمل الحكم في المحمول الذاتي للبياض والا دل عبارة عن المحمول
على الوصف والثالث عن موضوعه   الشرح ان هذا العدم المضاف هذا الكلام
مبني على ان المراد من العدم في هذا الموضع السلب لا سلب الوجود اذ لو كان المراد سلب
الوجود فاذا اخذ لنفسه صار المعنى لتكثر الوجود وسلب الوجود ولا يكون سلب الوجود
مقابلا لسلب الوجود واذا كان المراد ما ذكرنا صار المعنى سلب السلب وهذا انما يصح
على راي من يجوز ورود السلب على نفس السلب كما هو الظاهر من كلام القوم على ما فصلنا
سابقا ويمكن ان يقال لا يتحقق التقابل بين النوعية والتقابل حتى يحتاج في دفعه
اجتماعهما في محل الى عذر من اختلاف الحيثية لان مقتضى نوعية الشيء للشيء ان يكون
نفس النوع يصدق عليه ذلك الشيء ومقتضى التقابل ان لا يصدقا معا على ثالث ولا
منافاة بين صدق شيء على شيء وعدم صدقهما معا على ثالث فان قلت النوعية
تقتضي صدق العام على نفس الخاص كما تقتضي صدقهما على ثالث هو فرد هذا الخاص
قلت العدم العارض للعدم المطلق حصة معينة جزئية لا يكون له فرد ليصدق عليه هو
حتى يلزم صدقه مع مقابله عليه وبما قررنا ظهر ان المراد من النوعية المخصوص ولا يعتبر
فيه الكلية هذا لكن لاحد ان يقول الحصة المعينة العارضة للعدم المطلق عارضة
للعدم المطلق ~~بلصقه~~ للمطلق والمطلق المقابل له عارض له ايضا في ضمنه لان عروض
الحصة لشيء يستلزم عروض المطلق له فيجمع المطلق والحصة المتقابلان في المطلق

وهو امتناع المتقابلين المستحيل ويمكن دفعه بان العدم المضاف الى العدم المطلق المقابل له
ليس عارضا له بل انما يعتبر عروضهما معا لثالث على ما هو شان المتقابلين وهذا مع
ظهوره مصرح به في كلام الاستاد   انته هذا بان اختلاف الحيثية التعليلية لا
يجدي ههنا حل الحيثية في كلامه على التعليلية دون التقييدية اذ من المعلوم ان
التقابل لا يعرض العدم المضاف مقيدا لكونه رفع العدم المطلق بل الظاهر ان المعروض
للتقابل نفس المضاف لا مقيدا بهذا الوصف الاعتباري وكذا النوعية انما يعرض
نفسه لا بوصفه مقيدا بصفة التقييد فان النوع نفس الحيوان الناطق الذي هو
الانسان ولا يدخل مفهوم التقييد في مفهوم ما هو نوع ومعروض له وذلك ظاهر في
قوله العارض للعدم هو حصة من العدم مسامحة مشهورة اذ الظاهر ان التخصيص حصل
بعد العروض وكون هذا المعنى لا يقابل العدم بناء على ان المتقابلين هما الشيئان لا
يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فيعتبر عروضهما لثالث بدلا من عروض احدهما
للآخر بل المقابل له عدم العدم الذي تخصص بالعدم سابق على عروضه لموضوعه
وهو ليس نفس العدم المضاف اليه بل اضافة العدم اليه كاضافة العدم الى البصر في
مفهوم العمى فان العدم ههنا مضاف الى البصر ومعروضه زيد مثلا فان الاعمى هو زيد
لا البصر ويعبر عنه باعتبار عروضه للعدم وعروضه له او معروضه لا يكون نفس
العدم في الواقع لان معروضه يكون موجودا البتة بعدم عدم العدم والاول صار بعد
اعتبار عروضه للعدم عدم العدم فظهر الفرق بين ما هو نوع وبين ما هو مقابل له
من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية التقدير لان خصوصية التقييد
معتبرة في خصوصية النوعية وكما تحقق التقابل بين النوعية المطلقة والتقابل
يتحقق التقابل بين النوعية المخصوصة والتقابل مع انهما يجتمعان في محل واحد

من جهة واحدة والجواب منع تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة من حيث هي مخصوصة
التقابل وذلك لان التقابل بين النوعية والتقابل انما هو لان النوعية تقتضي
الاجتماع والتقابل يقتضي عدم الاجتماع ومعلوم ان التقابل يقتضي عدم الاجتماع
مطلقا والمنافي بالذات لعدم الاجتماع مطلقا الذي كان في قوة السلب الجزئي هو الايجاب
الكلي هو الاجتماع في الجملة الذي هو في قوة الايجاب الجزئي وهو مقتضى النوعية المطلقة
دون المخصوصة فتأمل ثم حاصل الجواب يرجع الى اختلاف الحيثية التقييدية و
الى حاصل ان هذا العدم المضاف الى خصوص العدم من حيث ذاته المخصوصة معروض
للتقابل لان مقابل العدم هو العدم المضاف الى خصوص العدم مع قطع النظر
عن التقييد معروض للنوعية المطلقة المقابلة للتقابل بالذات فيختلف المعروض
بالاعتبار ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يجعل معنى قوله العدم المضاف الى العدم المطلق
العارض له مقابل لعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له انه مقابل من حيث خصوصية
ذاته وارادته بقوله ونوع منه من حيث انه عدم مقيد انه نوع منه من حيث انه مقيد مع
قطع النظر عن خصوصية المقيد ولهذا ترك التقييد هذا ولكن يبقى في المقام شيء
هو انه قد مر آنفا ان العارض لا يقابل المعروض فتأمل بقي ههنا شيء وهو انه لو
احد لو اعتبرنا السلب المطلق واضفنا اليه السلب على ان يكون نقيضا له ويكون
تخصيصه به سابقا على عروضه فيلزم من عروض سلب السلب للشيء عروض ما هو مقابل اي
مفهوم السلب المطلق في ضمنه لما مر من ان عروض فرد من نوع لشيء يستلزم عروض
النوع له بل عروضه عين عروض نوعه بل نقول سلب المطلق انما يتحقق بسلب جميع
افراده ومن جملته هذا السلب المضاف اليه فيلزم اجتماع المتقابلين في ذلك المعروض
والجواب ان اجتماع المتقابلين المستحيل هو اجتماعهما في محل واحد بحسب الواقع لا

ان

ان عروض احدهما مستلزم لعروض الآخر بناء على ان عروض الآخر لازم البتة فعروضه مع
مستلزم لعروض نقيضه وما نحن فيه من هذا القبيل لان عروض السلب في الجملة ضروري
لكل شيء اذ ما من سلب الا وهو عنه فسلبه مطلقا مستحيل عروضه لمفهوم اصلا وهكذا الحكم
السلب سائر المفهومات الشاملة مثلا سلب الوجود المطلق يمتنع عروضه للشيء وكذا سلب
الشخصية اللهم الا بالتقييد بالقيد الصالح كما يأتي فيما نحن فيه طبيعة السلب لا تثبت
لزيد في ذهن عمرو مثلا اذا فرضنا ان عمروا لم يتعقل زيدا فلا يثبت له السلب المطلق
في ذهنه فيصدق سلبه عنه فيه لكن هذا السلب انما يثبت له في ذهن بكر مثلا هذا ان
اخذ المضاف اليه السلب المطلق وان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق اي سلب
الوجود في الجملة لم يكن السلب لوازمه عليه فرد له ولا يلزم من عروضه له عروض
المضاف اليه فتأمل الشارح اي في نفس الامر وانما فسر الخارج بهذا المعنى لان علية
عدم العلة لعدم المعلول ليس في الخارج العيني الشارح واما ان علة ماذا فهو
لا يفيد ذلك هذه العبارة مشهورة بان برهان اللم يفيد ان علة الحكم ماذا واي شيء هي
وليس كذلك بل برهان اللم كالان لا يفيد سوى ثبوت الحكم في الواقع ولا يفيد
العلية اصلا فضلا من ان علته ماذا بل هو مشتمل على ما هو علة في نفس الامر ولعل هذا هو
المراد الشارح والا وسط لك للاصغر الا انه الخ يعني ان الاوسط للاصغر لا سبب
بل لذات الاصغر انما هو بذلك لانه اذا كان الاوسط للاصغر بسبب لم يكن الا الحد اي
الوجود للاصغر بناء على ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من جهة السبب وقد
نقل عنه الشارح وقال فظهر منه انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام
عليه برهان اذ ما خوذ من سبب الحكم وجعل المقدمتين بينة لئلا يحتاج الى قياس آخر
ولا متعددة اخرى بان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه اي ما لا سبب لها اصلا

كما هو الظاهر و راي ... بالذات ولا الى خارج فاما ان يكون بينا في نفسه او ان لا
يبين اصلا وذلك لا يناقض ما نقلناه لانه صريح في ان الاكبر اذا كان للاصغر لا بسبب
من خارج بل لذاته الاصغر فيمكن ان يبين بالبرهان ومن المعلوم ان لا تناقض بين
الكلامين ثم لا يخفى ان ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه هو الذات والذاتي
بناء على ما تقرر من ان الذات والذاتي لا يعلل ولا جعل فصار الحاصل ان
اثبات الذات والذاتي للذات لا يمكن بالقياس بل ينبغي ان يكون بينا في نفسه
فان قيل يمكن دفع التناقض بين كلاميه بان المراد بالسبب في قوله ما لا سبب لنسبة
المحمول الى موضوعه السبب العقلي وفي قوله فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب
النسبة في نفسها فلا منافاة قلت هذا التوجيه يجعل قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى
موضوعه كلاما لغوا لا يحتاج فيه الى ابتداء هذه الوجوه المحتملة في الكتاب وابطال
الجميع ... فان الاعتقاد انما يصح وجوده هذا مبني على اصل بنوا عليه كون
الواجب تعالى شانه غير عالم بالجزئيات المتغيرة وهو ان العلم تابع للمعلوم فلو بقي بعد
زوال المعلوم صار جهلا وفيه بحث لان تابعية العلم للمعلوم بمعنى ان العلم يتعلق بالمعلوم
على نحو يكون المعلوم عليه في نفس الامر واما انه تابع له بمعنى انه يزول بزواله فممنوع
كيف والعلم حاصل في القضايا الفعلية دائما ولا يزول بزوال تحققها فتامل
[illegible] اليقين لا يكون الا دائما بناء على ان الثبات والبقاء معتبر في حد اليقين
نقول المراد بالثبات والبقاء في حد اليقين هو الثبات بثبات المعلوم او نقول
المراد بالثبات عدم زواله بتشكيك المشكك فان الجزئيات المشاهدة فان
قلت هذا القيد لا يغني شيئا فان الجزئيات المشاهدة قد يتيقن يقينا دائما كالعلم
بان كان [illegible] بزوالها واما الجزئيات المجردة فلا يمكن العلم بها دائما

الا على كليا على ما صرح به الاستاذ ووافقه السيد السند واما العلم بالنفس وبصفاتها
فحضوري والمراد العلم المفسر بحصول صورة الشيء في العقل وهذا التخصيص كانه قدس سره
رحمه الله مما يجيء من كلام المحقق الشريف والاظهر ان التخصيص بها اذ لم يكن بديهيا لم
من امثال ما ذكر من التكلفات فتامل ... فان المؤلف اي كونه مؤلفا على ما ذكره
او لا شبهة في اي الموصوف الى المؤلف والقول بان تقدم احدهما على الآخر بين
ما بينا في جزء آخر بالمعية على ما تقدم من الشيخ ثم لا يذهب عليك ان ما يفهم من كلام
الشيخ من ان جزء الاكبر اي المؤلف علة للاوسط وهو المؤلف لا يصح بظاهره اما على
تقدير ان يراد بهما متضايفان مشهوران فظاهر واما على ما وجهه رحمه الله فلان المؤلفية
ليست علة لكون الشيء ذا اجزاء بل لا يبعد ان يكون الامر بالعكس لان اتصاف العلة
بكونها مؤلفة مركبة انما هو لاجل ان معلولها ذا اجزاء بل المراد العلية باعتبار
ما صدق عليه المؤلف وفي قوله فلا يكون النتيجة اعرف من الصغرى كان الاعرف
بالعين المهملة والفاء ماخوذا من الورق وفي بعض النسخ فلا يكون المقدمة اعرف
من النتيجة وقد كان اللفظ اعرف من المعرفة قال الله ... وبهذا يظهر ان ما
قيل اي في دفع فان قيل الى قوله مناف لكلام الشيخ فيه نظر لان كلام القائل ان
الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما بان يتبع نفس علة ما هو اكثر برهان
اني مثاله ان يقال زيد محموم وكل محموم اما متعفن الاخلاط او مزكوم او غير
غير ذلك من اسباب الحمى وقد صرح المص في شرح الاشارات بانه برهان اني ... قال
في اوائل النمط الثالث اثبات الاشياء بانه برهان اني حيث قال في اوائل النمط
اثبات الاشياء التي لا يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل الاني وقد عرفت ان المراد من الدليل قسم من برهان الان وكلام الشيخ

بدل على ان الاستدلال من المؤلفة على ان يكون المؤلف علة ما بان ينتج ذو المؤلف حد الاكبر بان على
فلا منافاة على ان الاستدلال على ان يشير بلا مائة صورة اخرى غير ما ذكره الشيخ يكون البرهان
اينا مثل قولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر اذ لا يمكن ان الاحتياج الى المؤثر
متقدم بالذات على الوجود وبرهنتين وسيجئ في الكتاب وما ذكرناه وان كان من خلاف ظاهر
كلام الشيخ على ما نقله الشارح حيث قال نقصد بان ان الحد الاكبر في الكلام حتى لا عبار عليه لكنه
فينبغي حمل كلام الشيخ على التخصيص ثم يرد على قوله في الحاشية لان الاستدلال من المعلول على
العلة صورة اخرى انه لما تقرر ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علته برهان
لمي وكان في الحقيقة استدلال من العلة على المعلول فاذا ثبت ان عدم العلة علة لعدم
المعلول كان الاستدلال من عدم المعلول على عدم العلة في الحقيقة استدلالا بالعلة على
المعلول وكان برهان لم فان قال الشارح اراد الاستدلال من عدم المعلول على نفس المعم
عدم العلة وهذا الاستدلال من المعلول على العلة العلية ثانية او قال الاستدلال من عدم
على ان عدم العلة صورة اخرى غير ما جعل الاوسط علة في الحقيقة كان ملزما لنفسه ان
ثم الدور الذي اورده في الحاشية مبني على الغفلة عن قيد المحسوس غير فتدبر الله
كان معلولا للاكبر في نفسه ساقط من وجهين احدهما ما اشار اليه الشارح في الحاشية وحيث
قال المراد بالاكبر جزء الاكبر ساقطة والا لزم ان يكون الاكبر علة للاوسط لكن هيهنا
سابقا بخلافه فان الاكبر في المؤلف لا المؤلف وحده كما مر انتهى وثانيهما ما اشار
اليه ان المراد بهما ما صدق عليهما لا المفهومان اللذان هما الاوسط والاكبر وما ذكره
الشارح مبني على ان الاكبر في المؤلف على ما يفهم من الكلام وقد تصدى الاستاد لتوجيهه
على وجه لا يحتاج الى ارتكاب المسامحة فان الاكبر حقيقة هو المؤلف لا ذو المؤلف والاوسط
الحقيقي هو المؤلف واللام ساقط في النسخة ومنع ان الاوسط يجب تكراره بعينه بلا

ذكر بلا وند تحد كبره ثم

زيادة

81

زيادة ونقصان بل كبراه زيد على الاوسط بقيد في النتيجة كما في قولنا زيد ابن عبد الله
عبد الله كاتب ينتج زيد ابن صاحب كاتب من غير تحمل وارجاعه الى واحد في القياس المشهور
تامل فلا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان الاتصاف السلبي
لا يذهب عليك ان منع كلام الشارح ان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج يستدعي تحقق
ذلك الشيء في الخارج بناء على المقدمة المشهورة المسلمة ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي
ثبوت المثبت له ان ذهنيا فذهنيا وان خارجيا فخارجا على ما مر غير مرة ولم يتبع هذه
المقدمة الى الآن احد من اهل التمييز وح نقول في دفع المنافاة انه في الخارج ان
كان قيدا للموجودات على ما هو الظاهر فذلك لا يدفع كلام الشارح لعل عدم اتصاف الكاتب
بالعلية في الذهن لا في الخارج على ما تقرر عندهم من ان هذا من المعقولات الثانية
العارضة للاشياء في الذهن وان كان قيدا للاتصاف فمكابرة لما مر واما الاستاد
فاجاب عنه اولا بان الدعوى هي ان عدم العلة لا يمكن ان يكون علة لوجود عدم المعلول
في الخارج وهذه بديهية كيف لا والاعدام مما يمتنع وجوده في الخارج وجعل المنفية
المعترض عليها تنبيها على هذه الدعوى ولا يخفى عليك بان في هذه التنبيه وقال المنافي
فيما ذكره في معرض التنبيه لا يجدي لانها لا يضر الدعوى ولا ينفع بثبوتها وهذا انكار
تسليم لورود المناقشة على تلك المقدمة ثم استشعر بان ما قرره كلام الشارح خروج عن البحث
اذ الكلام في علية عدم العلة لنفس عدم المعلول لا لوجوده فاراد ترجيحه بان
اضافته الى ما ذكره فلولا ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج مبني ان يكون
الخارج ظرفا للاتصاف بالعلية وانت خبير بان بعد التقيد لهذا التفسير ينبغي
ترك التفسير الاول وعدم تسليم المنافاة على ما فصلناه ويمكن ان يجاب عن اصل
السؤال بان علية عدم العلة لعدم المعلول باعتبار ان الخارج ظرف لنفسها

فالعقل يحكم بان عدم العلة في الخارج متقدم المعلول فيه فالخارج ظرف لنفس العلية
والترتب وان كان الاتصاف بالعلية في الذهن واما علية عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة فظرف العلية هو الذهن بمعنى ان ترتب عدم العلة على عدم المعلول
انما هو في الوجود الذهني فالعقل يحكم في الاول بانه صار الخارج ظرفا لنفس عدم
العلة فصار ظرفا لنفس عدم المعلول وفي الثاني يحكم بانه صار الذهن ظرفا لوجود
عدم المعلول فصار ظرفا لوجود عدم العلة فيه فصار الحاصل ان علية عدم العلة لعدم
المعلول انما هو باعتبار كون الخارج ظرفا لنفسها وعلية عدم المعلول لعدم العلة
باعتبار كون الذهن ظرفا لوجودها العلمي وهذا معلوم من المتفرقات في الحكمة
صرح بذلك الشيخ [illegible] في المقالة الاولى من منطق الشفاء حيث قال ان كل واحد من
الوجودين يلحق بالمهية خواص واعراضا يكون للمهية عند ذلك الوجود ويكون ان
لا يكون في الوجود الآخر وربما كان لها لوازم يلزمها من حيث المهية لكن المهية
يكون موجودة او لا ثم يلزمها انتهى ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض التي
يعلل بها القائل جعل المهية بالنسبة الى لوازمها من حيث هي هي مستلزمة للاتصاف
بها في كلا الوجودين بالقوة او بالامكان ومعلوم ان الاتصاف بالعوارض
الخارجية غير ممكنة في العقل وبالعوارض الذهنية لا يمكن في الخارج فلم يبق العوارض
الا لوازم المهية فتامل فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء من ان قوله ومنشأه
عدم اتصاف صفة لازم المهية جعل رحمه الله حاصل كلام السيد السند ان لازم المهية لا بد
ان يوجد مع المهية في الذهن واذا وجد في الذهن تعلق العلم به وان كانت فاذا
العلية بالنسبة الى عدم المعلول لازما للمهية عدم العلة فاذا تحقق عدم العلة في
الذهن صار معلوما لتحقق وصف العلية اذ صار معلوما والعلم بالنسبة يستدعي العلم

والتحقيق حاصل كلام الاستاد عليه [illegible] في الجديد

بالطرفين فيلزم العلم بعدم المعلول وهذا كما ترى مندفع بما ذكره بان علية عدم العلة
لعدم المعلول لو كانت لازمة للمهية فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان متصفا بعلية لعدم
المعلول هناك وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف عدم المعلول
عن العلة المتصفة بالعلية لكن لو وجد عدم العلية في الذهن تصورا او تصديقا بدون
عدم المعلول فلا يكون علية لازما للمهية وذلك غير مندفع بما ذكره ههنا وانما يندفع بما
اورده الاستاد في الجديد حيث قال قد شاع بين القوم ان الاوسط في برهان الان علة في
الخارج والذهن معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر على الوجه المتوز
المفصل علة النسبة بين الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهني معا يعني ان
صدق النسبة الاولى في الواقع علة لصدق الثانية وحصولها في الذهن ايضا علة لحصول
الثانية فيه وكون العلية بهذا المعنى لازما للمهية عدم العلة بالقياس الى عدم المعلول لا
يستلزم ان يكون وجود عدم العلة في الذهن تصورا او تصديقا بدون عدم المعلول
فلا يكون علية لازما للمهية انتهى واعلم ان علية عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
يتصور على وجوه ثلثة الاول العلية باعتبار العلم وليس ايراد السيد على هذه على ما لا يخفى
على الناظر في كتبه وايضا لا وجه لتخصيص هذا الايراد بعلية عدم العلة ويكون
العلية لازمة للمهية الثاني العلية باعتبار جعل البرهان لما لاجلها وهي العلية باعتبار
النسبة التي هي الوجود الرابطي على ما يستفاد من الكلام المنقول عن الاستاد ولكن الجواب
عنها يظهر مما نقلناه والظاهر ان الاستاد حمل كلامه في الجديد على الوجه الثاني لان
كلام الشيخ في العلة التي كانت العلية باعتبارها والثالث ان عدم العلة علة مستقلة لعدم
المعلول وقد صرحوا به بلا اعتبار النسبة ولو كانت العلية لازمة للمهية عدم العلة لزم
تخلف المعلول عن العلة المتصفة بالعلية بالفعل ولا يندفع هذا الا بان يقال مرادهم بالعلية

مع ان الشيخ صرح بان [illegible] عدم العلة
مستلزم لوجود عدم المعلول [illegible]
في الذهن [illegible]

صلاحية الاستتباع والتاثير لا الاستتباع والتاثير بالفعل فهو انما اتصاف عدم العلة بالعلية
والتاثير بالفعل في الذهن لا ينافي كون عدم المعلول في الخارج اذ لا استبعاد في
استناد رفع وجود خارجي الى امر في الذهن وان جعل الخارج ظرفا لنفس عدم المعلول كان
ظرفا لنفس عدم العلة وكون الاتصاف بالعلية في الذهن لا يقدح كما في اتصاف الموجودات
بالعلية والوجود الخارجي اذ ليست العلية باتصاف العلة بالعلية ولا الموجودية باتصاف
الموجود بالوجود على ما مر بل مرة على ان الحق على ما يفهم من شرح المص للاشارات ان علية
عدم العلة لعدم المعلول يرجع الى عدم تاثير وجودها في وجوده وقد نقله السيد السند في حاشيته
فتامل وفي الثاني هو المتصف بالتقدم الذاتي ان التقدم والعلية انما يعرض لماهية
عدم المعلول الموجودة في الذهن اذ العلية انما هي للماهيات دون وجوداتها على قياس
العلية في الخارج وما ذكره في بيانه لا يدل عليه كما لا يدل قولنا وجد العلة فوجد المعلول على
ان العلية لوجود العلة كيف لا وسيجي في كلام الشارح ان ما فيه التقدم الذاتي هو الوجود
فلا يكون المتقدم هو الوجود ومن المعلوم انه لو كان وجود عدم المعلول في الذهن علة
لوجود عدم العلة فيه لا يكون العلية باعتبار وجود آخر للموجود بما قررنا ظهر ان ما نسبت
الى السيد من الكد يلزم عليه على وجه لا يندفع لانه صرح بان العلية مطلقا من المعقولات
الثانية وذكر ان ذلك يقتضي كون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول بشرط الوجود
الذهني فكيف يكون الموصوف بها وجوده الذهني اذ قد مر ان العلية والمعلولية لو كان
الموصوف بها الوجودين فلا بد من اعتبار وجود آخر كان ما فيه التقدم مع انه معلوم ذلك
انه لا اعتبار لوجود وجود عدم العلة وكذا لوجود وجود عدم المعلول فيتسلسل ومع
كان بعيدا عن اللفظ اذ يصير الكلام هكذا عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج في
نفس الامر بمعنى ان نفس عدم العلة موصوف بالعلية وعدم المعلول علة لعدم العلة في

الى الوجود الخارجي

مع

نفس

نفس الامر بل في الذهن بمعنى ان الموصوف بالعلية ههنا ليس نفس عدم المعلول بل وجوده
الذهني وبهذا كما ترى والمنع الذي بينه في حاشيته الى شيئية بان العلية مطلقا من المعقولات
الثانية عندهم فيكون مثل الاتصاف بها الوجود الذهني مندفع بانا نعلم بديهة ان لا مدخل
لخصوص الوجود الذهني من حيث انه ذهني في ذلك الاتصاف بل من حيث انه فرد لنفس
الا فرد ما ذكرنا هو المراد من قوله اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما
بحسب ذلك الوجود فلا يتوجه المنع عليه ايضا واما انهم صرحوا بكون العلية من المعقولات
الثانية مطلقا ففيه انه سيجي ان الاظهر ان العلية من لوازم الماهية وان التقدم الطبعي
المعقول الثاني على لوازم الماهية كثير الم الكد وانما يلزم في كلام الشارح لو كان اللازم داخلة
على المعروض وذلك ان حملها على العلية فيكون المراد ان العلية انما هي من جهة وجود عدم
المعلول في الذهن ولا ينافي ذلك ان يكون معروضها نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني
على ما هو الظاهر ويدل عليه ما سبقه وان استفيد هذا المعنى من قوله فان حكم العقل بانه
وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فقد علم انه لا يدل على ذلك وصلابة كيف
والعقل يحكم بانه وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح مع ان الموصوف بالعلية انما هي نفس
الحركة والوجود شرطها الله لانه كلي عدم الاعم وجودا عدم الاخص هذا من قبيل اشتباه العارض
بالمعروض وهو في الحقيقة تحرير الدعوى بصورة الدليل ولعله اكتفى عنه لشهرته او
وضوحه ثم الظاهر ان كلا الوجود والعدم على ما يتناول الوجود والعدم في نفسه دار
المفردات والقضايا وان كان الكلام باعتبار النسبة من حيث التحقق ان يكون هو في
القضايا والرابطي فيتناول العموم بحسب الصدق وح ليس حملا للفظ على غير المتبادر
وليس اجمالا المصنفة المشهورة مع انها انسب واشمل وتقرير الشبهة المنقولة ان
كل لا ممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن بالامكان العام الذي هو تقوى كون

ع

على المحمود وح

لو كان نقيض الاخص اعم مطلقا لصدق قولنا كل لا ممكن بالامكان العام لا ممكن بالامكان
الخاص وقد قلنا ان كل لا ممكن بالامكان الخاص ممكن بالامكان العام ينتج كل لا ممكن
بالامكان العام ممكن بالامكان العام هف وايضا اللاممكن بالامكان الخاص اخص من
الممكن بالامكان العام لما ذكرنا فلو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص يلزم
صدق قولنا كل ما ليس ممكنا بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وكل ممكن
بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام ينتج كل ما ليس ممكنا بالامكان العام
فهو ممكن بالامكان العام فهو اجتماع النقيضين والجواب المشهور عنه ان يعتبر النقيض
سلبا لا عدولا ولا يصح ان نقول ان اخذ الكبرى سالبة الموضوع منعنا صدقها اذ الموجبة
الكلية السالبة الموضوع لا تصدق ابدا وان اخذت معدولة فالاوسط ليس متكررا
لان محمول الصغرى سلب وفي اجوبة اخرى مذكورة في موضعها مع ما فيها وما عليها
الثالث ان وجود الشي اما ان يكون غير ذلك الشي كما هو عرف الفقهاء والمتاخرين على
وجه يوافق مذهب الحكماء القائلين بان وجود الواجب عينه والمتكلمين القائلين
بمغايرتهما اذ غير المنسوب الى الغير ينافي المنسوب الى الذات وغير المنسوب الى الشي اصلا
بان يكون عين الذات الرابع ان الثاني يكون رابطيا اي الثاني قد يكون رابطيا بان
وجود الشي لغيره وقد لا يكون رابطيا بل يلاحظ على وجه يصير مستقلا بالمفهومية ويصير جزءا
للمحمول كما في قولنا السواد موجود لزيد وقد يصير موضوعا كما ان وجود الشي في نفسه قد يكون
محمولا وقد لا يكون بل يكون متصور التصور فقط وقد يكون موضوعا وتسمية التصديق
بالبسيط والمركب على راي من ذهب الى ان المحمول اذا كان هو الوجود في نفسه لم يحتج الى الرابطة
بخلاف ما اذا كان المحمول مفهوما آخر فلا سترة به واما على راي المحققين الذين لم يفرقوا
بين الوجود وغيره في الاحتياج الى الرابطة فالوجه فيه ان ثبوت غير الوجود لشي موقوف

على ثبوت الوجود لذلك الشي واما ثبوت الوجود له فلا يتوقف على نفسه فالبساطة والتركيب
بالنظر الى الامر الخارج لا باعتبار الاجزاء وتسمية التصديق بالبساطة والتركيب باعتبار
المصدق به وقيل باعتبار نفس التصديق فان التصديق بغير الوجود يتوقف على التصديق
بالوجود واما التصديق بالوجود فلا يتوقف على نفسه ودعوى التوقف محل تامل وربما
قيل في التصديق بالوجود لما كان الرابطة والمحمول كلاهما الوجود فلم يكن المتحقق
ههنا غير الوجود الا الموضوع وفي صورة التصديق بغير الوجود تحقق شيئان غير الوجود
الموضوع والمحمول فكان الاول بسيطا بالاضافة الى الثاني الخامس لان كيفية نسبة
المحمول اذا قلنا بان مثل قولنا شريك الباري موجود ليس قضية بالفعل ولا بالقوة
لان القضية انما يكون بالفعل او بالقوة اذا كانت النسبة فيها بالفعل كما في القضايا
الفعلية او بالقوة كما في الممكنة على ما ذكره العلامة الرازي واذا لم يكن قضية بالفعل
ولا بالقوة تكيف تكيف بالمادة والجهة مع انهم فسروا المادة والجهة بالكيفية
العارضة لنسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر او في العقل والموضوع والمحمول
لا تحقق الا في القضايا وايضا صرحوا بان الممكنة العامة اعم من جميع الموجهات وظاهر
انه لا يصدق شريك الباري موجود بالامكان العام لانا نقول امتناع الشي انما
ينافي تحققه لا صدق اسمه ورسمه عليه اذ لا يخفى ان اجتماع النقيضين مستحيل لصدق
عليه اسمه ورسمه ومن ههنا يظهر ان ما نقول بان الممكنة ليست قضية بالفعل منظور فيه
وقولهم الممكنة اعم الموجهات معناه انها اعم الموجهات المشهورة المعدودة في كتب المنطق
ثم ههنا توهم شي هو انه لا بد في القضية من الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة التي فيها و
القضية التي جهتها الامتناع لم يذعن بالنسبة التي فيها والقول بان المذعن بها

بناء على ان ... تحقق بالفعل

هہنا ہو کون شریک الباری موجودا بالامتناع فان کون شریک الباری موجودا وان
لم یصح التعلق الا وغان به لکن کونه موجودا بالامتناع حاینه عن به وهم محض فان الذهن
به ہہنا فی الحقیقه هو ان وجود شریک الباری ممتنع بل الحق فی الجواب ان یقال امتناع
النسبة فی الحقیقه هو حذ الطرف المقابل لتلک النسبة اعتبرت بالوصف فیها والا لکان فی
تحقق الطرف المقابل فی النسبة الممتنعة وکلام الشیخ الرئیس الذی سنتقل منه یشیر به
فانظره الله دیلا التقدیرین یکون النسبة سلبیة اعلم ان الله استغناو ... عبارة
واتهم الحکم منه ان جعل الوجود محمولا ورابطة اشارة الی الموجبات وجعل العدم محمولا
او ربط اشارة الی السوالب حتی یکون الموجبات معبرا عنها بعبارة واحدة والسوالب
بعبارة واحدة ومعلوم انه اذا جعل الوجود رابطة یکون القضیة موجبة البتة واذا
جعل العدم رابطة یکون القضیة سالبة واما علی تقدیر جعل الوجود محمولا فقطا
لا یلزم ان یکون القضیة موجبة کقولنا شریک الباری لیس موجود وکذا علی تقدیر
جعل العدم محمولا لا یلزم ان یکون القضیة سالبة اذ کل مفهوم نسب الی موضوع فیمکن
الحکم بینهما بالسلب والایجاب ایضا غایة الامر انه لا یصدق احد الحکمین ولیس الکلام
ہہنا فی الصدق والکذب وتنبه لجواز محمولیة العدم فاشکل علیه الامر فی کون القضیة
سالبة البتة فکتب ما تری من الحاشیتین ولم یتنبه لجواز محمولیة الوجود ولک
ان تحمل کلام المص علی هذا بل علی ان فی صورة جعل الوجود محمولا او رابطة یتحقق
الکیفیات الثلث وکذا فی صورة العدم محمولا او رابطة واما ان فی صورة جعل
الوجود رابطة یکون القضیة موجبة وفی صورة جعل العدم رابطة یکون سالبة فانما
یعلم من خارج ووجه التعبیر عن محمولیة الوجود وجعله رابطة بعبارة واحدة ان کلیهما

حال الوجود ولا انه علی التقدیر یکون النسبة ایجابیة وکذا الکلام فی التعبیر عن محمولیة
العدم وکونه رابطة بعبارة واحدة فی قوله من البین انه اذا اعتبرت سالبة یعنی فی المنقول
یقتضی ان لا یکون العدم محمولا بل المحمول علی ذلک التقدیر لا یکون الا الوجود وعلی تقدیر
کونها سالبة لو کان المحمول هو العدم لکان معناها سلب العدم والمفروض ان الحکم فیها
بانتفاء الشیء بعد وهذا الکلام منه اعتراض علی الشارح بان ما نقله لا یدل علی ما هو مطلوبه بل علی
ما ینافیه وکذا ما ذکره علی تقدیر التنزل واما المنع الذی ذکره فالظاهر ایراده علی المنقول
وقد یتوجه انه یجوز ان یکون مراد القائل بالعدم العدم المطلق علی ما هو ... من غیر
تقییده بتقیید علی ما هو المتبادر وقد یندفع الکرایر اد انه علیه وذلک ان تعبیره برادیها الشیخ
بان الظاهر ان مراد المص بالوجود والعدم مطلق الوجود والعدم لیشمل جمیع الموجبات
والسوالب فالکلام المنقول انما یرد علی معتقد الشارح لو کان المراد من العدم المذکور فیه
مطلق العدم الشامل للخارجی واراد بالتقیید بالقید الصالح تقیید المحمول به لا تقیید النسبة
والقید الصالح قد یکون زمانا وقد یکون اذا تأمل وقوله او کانت القضیة ممکنة عطف
علی قوله فیه بقید صالح وکل منها یتعلق بکل من العدم الذهنی والمطلق فقط بان یکمل
القضیة خارجیة علی تقدیر جعل العدم ذهنیا لا تعتبر ان العدم مطلقا ثم المقولات
الثانیة ثم التقیید بالقید الصالح یجعل القضیة المذکورة صادقة فاما ان جعل القضیة
ممکنة یؤثر فی صدقها وصحتها ففیه نظر وتأمل وغایة توجیهه ان الممکنة لا تقتضی وجود
الموضوع الا بالامکان ولما کان الحکم علیه بالعدم بالامکان ایضا لم یلزم الا قطع
امکان الوجود مع امکان العدم والممکنتان لا یتنافیان ویرد علیه ان الممکنة یقتضی
امکان وجود الموضوع مقارنا للثبوت المحمول فیقتضی امکان مقارنة العدم لوجود
الموضوع بعینه والحاصل ان ثبوت العدم لشیء یمتنع لان ثبوت العدم للشیء یستلزم

لی علا ... الا حمل العدم محمولا مطلقا فالقضیة سالبة

والمراد من المطلق ... اعم ...

... المطلق

ثبوت الوجود له في زمان ثبوت العدم له بناء على المقدمة المشهورة مع ان ثبوت الشيء
للشيء يستدعي وجود الموضوع في زمان ثبوت المحمول له ولا شك ان ثبوت الوجود للشيء ينافي ثبوت
العدم له في زمان ثبوت الوجود له وكل شيء يستلزم ما ينافيه يكون ممتنعا بالضرورة فكيف
يكون ممكنا وما ذكره من التوجيه يجري فيما اذا جعلت القضية فعلية كما لا يخفى كيف و
يصح تعليل الاول بانه في الذهن عند الكل وانما الخلاف في الخارج عند من قال بان ثبوت
شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له وما حررناه بالذات وضميره راجع الى كون العدم ليس
محمولا البتة والمعنى ان كون العدم ليس محمولا البتة يتضمن عدم تمام التقريب مع انه ليس
صحيحا في نفسه بالضرورة قوله ومنها التوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة ههنا عين الكيفيات
المذكورة في المنطق كصاحب المواقف بناء على ما سيجيء من توجيه كلامه الذي حاصله ان
اطلاق الالفاظ الثلثة على مصطلح الكلام ومصطلح المنطق بحسب ضعيف بانه ان
رجحه الشارح بمحمولية الوجود والعدم الى ما هو مصطلح اهل الكلام ويجعلها رابطة الى
ما هو مصطلح المنطقيين ثم رتب على كل من محمولية الوجود والعدم وكونهما رابطة
تحقق الوجوب والامتناع والامكان بعبارة واحدة فدل على انهما واحدة و
ليس اطلاق تلك الالفاظ عليهما بوصفين اذ لو كان مصطلح الكلام معنى آخر ومصطلح
المنطق معنى آخر لزم استعمال الالفاظ الثلثة في اطلاق واحد في معنيين وهذا اما غير
جائز او غير سالم من التكلف والمناقشة في اطلاق لفظ التصحيح على انه لان المذكوره
بانه من قبيل المبالغة او على الظهور التام فلا يخفى ان ما ذكرنا مبني على ان مصطلح المتكلمين
معلوم من الخارج على ان الوجود فيه يكون محمولا فيه وكذا مصطلح المنطقيين
على ان الوجود رابطة فيه والغرض المسوق له الكلام ههنا انهما واحد وليسا معنيين
متغايرين لتلك الالفاظ وقد يقول لو لم يكن قوله معتبرة في محمول معين هو الوجود

داخلة

[illegible]

داخلة تحت التفريع ثم الكلام من المثل اذ التفريع يتعلق بنفس الاتحاد وقد علمت وجهه
وان كان داخلة على ما هو في اللفظ يتوجه عليه انه لا تفريع ح ولا اشارة في
عبارة المص الى بيان مصطلح الكلام من انه الذي اصطلح عليه المنطقيون مخصص بان
المحمول فيه هو الوجود في تقسيم الشارح الى ما ذكرنا في حاشية الى سنة بقوله يجذ ان الصحيح
[illegible] به هو اعتبار الكيفيات في محمول اعم من ان يكون وجودا او غيره فقوله او جعل رابطة
وعدم الذكر لا يدل على انتفاء هذا الكلام منه مبني على ما هو المشهور من ان الماتن
لا مذهب له وهو رحمه الله كان في صدد المنع في مقابلة تأييده والا فغير مطابق للواقع
ما هو المشهور من ان الرابطة لا توجد في لغة العجم وفي بعض النسخ على تقدير التسليم بعد
قوله وعدم الذكر الرابطة ههنا او قولنا زيد هست كان الهاء بمعنى الموجود والباء رابطة
والهاء اختصار لفظ هست الذي بمعنى الموجود وتكرار هست تكرار لفظ است بان
الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له فالظاهر كلامه على ما
يدل عليه ما ذكره من النظر على ما في اكثر النسخ ان مقصوده توجيه كلام المص على تغيير الشارح
وفيه ان هذا انما يلائم لو قال المص صور الجهات في التعقل وتوجيهه ان يلخص بان
من كلام المص وهو ان الجهة هي الكيفية الثابتة في نفس الامر من حيث انها متعقلة او
الجهة هي تعقل الكيفية الثابتة في نفس الامر بمعنى انها متعقل من الكيفية الثابتة في
نفس الامر من دوام صدق او كذب ابدا او دوام الصدق الوجوب وبه دوام
الكذب الامتناع اما بناء على ان الدوام لا ينفك عن الضرورة بالمعنى الاعم وعلى هذا يكون
الوجوب بالغير والامتناع بالغير او الامكان والياء داخلة في الماده او على ان المراد من الدوام
هو الوجوب بقرينة جعل الوجوب بانا تغير الله دائم وفي قوله دوم ووجب كذب اي
اشارة الى ما حققناه سابقا من ان امتناع النسبة الايجابية هو بالحقيقة وجوب النسبة

السلبية المعتبر بالوصف ههنا وفيه قوله لايق ايراد على تطبيق عبارة المص على مذهب المتقدمين وتقريره ان المادة الثانية على تقدير جعل العدم محمولا غير النسبة على تقدير الوجود محمولا الثابتة ثم جعل
اى حيث يتصور المغايرة كما اذا كانت المادة هى الوجوب والامتناع وذلك لان
العدم اذا كان محمولا يكون القضية موجبة اذ المعنى ليس سلب العدم عن الموضوع و
النسبة الايجابية فى نفسها مستحقة لواحدة من المواد الثلث ولا يكون تلك الوحدة
عين الوحدة التى تستحقها النسبة الوجودية فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة
اى يكون مغاير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا التى هى مادة الايجاب وذلك لان
المتبادر من عبارة المص انه لا يختلف الثانية على تقدير جعل العدم رابطة الثابتة على تقدير
جعل العدم محمولا حيث عبر عنها بعبارة واحدة فاجاب بمنع دلالة عبارة المص على مغايرة
مواد الثلث على التقادير الاربعة وحاصله منع التفريع المستفاد من كونه قوله فكذا
الثابتة الخ ثم لما كان مظنة ان يتوهم نسبة محمولية العدم الى محمولية الوجود وكنسبة كون
العدم رابطة الى كون الوجود رابطة فيما اى المواد فى الاولين متغايرة فكذا فى
الاخيرين اجاب بالمنع وقال كون الثابت على تقدير محمولية العدم الخ هذا واعلم ان
فى اثبات هذا المقام ايضا كيفية عقلية عارضة لنفس النسبة السلبية بخلاف الماء
فى لو حمل عبارة المص على مذهب القدماء لكان المعنى واذا جعل العدم او جعل رابطة
يثبت كيفيات الثلث فى نفس الامر وهى بعينها الكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب
يسمى مادة وكيفيات ثلث اخرى فى العقل مغايرة لكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب
يسمى جهة ولا يخفى ان حمل العبارة على هذا المعنى مستبعد جدا فى الدلالة على
المعهود لا دلالة على المعهود بناء على ان الشارح ارجع الضمير الى الكيفيات الثلث مطلقا
لوم يحصر الكيفيات فيها لم يصح لانه من قبيل حمل بعض الاجزاء الغير المحمولة على الكل وحمل

الكل

الكل على بعض الاجزاء واجاب بان الضمير يرجع الى الكيفيات الثلث ثم لما كان
مطلقا حصر الكيفيات الثلث على خصوص الوجوب والامتناع والامكان وحملها عليها
يستلزم تقييدها بالمذكورة ثم لما اشتراك لا حدان يقول حتى يلزم حصر الشيء فى نفسه وحمله
عليها تمسك باختلاف العنوان بان تلك الثلثة معبر عنها فى جانب المقصور والموضوع
بعنوان الثابتة فى كل قضية وفى جانب المحمول والمقصور عليه بخصوصياتها
وكانت القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع هذا معطوف على قوله كانت تامة
ان الصفة ويكون دليلا آخر لبطلان اللازم وهذا الكلام من المعترض يحتمل وجهين احدهما
هذه القضية كاذبة وكذبها لا يكون الا لعدم مطابقة الجهة للمادة وعلى هذا يرد عليها
اورده الشارح بقوله وايضا هذه القضية كاذبة على اى حال اى سواء فسر الجهات بالكيفيات
المطابقة للواقع او بالكيفيات المعقولة مطلقا واذا كان كذلك لا يكون كذبها
لعدم مطابقة الجهة للواقع بل لعدم مطابقة الكيفية التى اعتبرها العقل سواء سمى
جهة او لا للكيفية التى فى الواقع وثانيهما انهم حكموا بان كذبها لعدم مطابقة الجهة
للواقع فعلم انهم لم يريدوا بالجهة الكيفية الواقعية ويكون جهة هذه القضية عندهم
هو الامكان الخاص وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح وحاصل ما اجاب عنه السيد
المحقق ان المص ليس بصدد ضبط الجهات بل لما اطلق على الكيفيات الواقعية انها
مواد باعتبار انها واقعية اراد ان يشير الى انها باعتبار انها فى العقل يسمى جهات
ولا ينافى ذلك ان يكون الكيفيات الثلث بل ساير الكيفيات يسمى جهة باعتبار
انها فى العقل وان لم يكن متحققة فى نفس الامر وعلى هذا يندفع ما اورده الشارح عليه من
لزوم المنافى للنقيضين واما ما نقل عن الشارح فى توجيه كلام المص لدفع لزوم المنافى للنقيضين الاول
بانه اراد اذا جعل الوجود او جعل رابطة يثبت كيفيات ثلث فى نفس الامر وفى العقل

يسمى بانه نفس الامر مواد وفي العقل جهات فانا يكون موجها لو قال المص وجهات في
التعقل بالواو ويرد على قوله يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل انه لا يلزم الا بطلان
اطلاق اللفظ في الموضعين نظرا الى الاصطلاح الجديد وهذا لازم لكل اصطلاح جديد
وليس فيه بطلان مسئلة او كلام مسلم عند الكل هذا وربما نوقش عليه ايضا بان القايل المذكور
جعل الثاني لزوم كون الجهة مطابقة للواقع دائما واستدل على بطلانه بوجهين والتوجيه
الذي ذكره رحمه الله انه يقتضي ان يكون الثاني امتنعه وفي الا ان يق ان ما ذكره رحمه الله
هو مآل كلام هذا القايل ومرجعه وقوله بل يلزم على هذا التوجيه ان لا يكون هذه القضية
موجهة اشارة الى ان ما ذكره الشارح ان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون
الضرورة ليس على ما ينبغي لان عند المص على هذا يكون الجهة هو الكيفية الواقعية من حيث انها
في العقل لا مطلقا فينبغي ان يقول يلزم ان لا يكون هذه القضية موجهة على رائه
اقول لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها حاصله ان غرض صاحب
المواقف ان هذه الالفاظ الثلثة صارت حقيقة عرفية في اصطلاحهم فيما يكون المحمول
فيه هو الوجود في نفسه معنى قوله والا لكانت لوازم الماهية واجبة لذواتها انه لو لم يكن
الواجب في عرفهم مخصوصا بالوجود في نفسه لكانت لوازم الماهية واجبة لذواتها اي يصح
اطلاق الواجب عليها في عرفهم حقيقة بلا قرينة والثاني باطل وقيد لذاتها بناء على ان لوازم
الماهية واجبة لذوات الماهيات ويكون المراد بقول صاحب المواقف واجبة لذواتها
واجبة لذوات الماهيات وهذا اي قيد لذواتها اشارة الى ان كلامه في الوجوب الذي هو
صفة الوجود دون الذي هو صفة للذات والا فينبغي ان يقول والا لكانت الماهيات
الملزومة واجبة ولكن لا يخفى ان الاولى ترك قيد الذات في الموضعين وقوله فمن غير ان
يصير مجازا في غيره معناه من غير ان يصير مجازا في افراد غير هذا البعض من حيث انها افراد

لم

الافراد
المسمى بهذا اللفظ لا من حيث المخصوص لانه مجاز البتة اذا اريد غير هذا البعض من
المفهوم ونقل منه في توجيه الثاني وجهان احدهما انه يمكن ان يستقر اصطلاح جديد بهذه
المثابة اي صار الوجود في الاصطلاح الجديد حقيقة عرفية في الخارجي وهذا منع انه
كلام على السند الاخص يرد عليه انه وقع على صورة المنع فيلزم مقابلة المنع بالمنع
وثانيهما انهم قد يطلقون الوجود على المعنى الاعم بخلاف تلك المواد يعني انهم يطلقون
~~الوجود على المعنى الاعم بخلاف تلك المواد يعني انهم يطلقون الوجود على المعنى~~
بلا قرينة بخلاف تلك المواد لانها لا يطلق على المعاني العامة الا مع قرينة وهذا
على انها صارت مجازا في تلك المعاني الشارح عرفوا الوجوب في هذا الوجه بيان
لزوم الدور اولى مما ذكره قدس سره في حاشية التجريد حيث قال عرفوا الواجب بما
يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه والممتنع بالواجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما
لا يجب وجوده ولا عدمه فقد اخذ كل من الثلثة في تعريف الاخر وانه دور ظاهر
بان المراد من الامكان المذكور في تعريف الواجب والممتنع هو الامكان العام
والامكان الذي عرف بالوجوب والامتناع انما هو الامكان الخاص فلا دور
فان ذكره يرد هنا ان الوجود غير الموجود بالذات وههنا ان كثيرا من المفهومات يحمل
على انفسها ايجابا كالكلي والمفهوم وما عداها لا يحمل على انفسها سلبا هذا ولو قال الشارح
هذا التقسيم للذات بالقياس الى الوجود والمغاير لتم الكلام ثم لا يخفى ان التقرير الذي اورده
الشارح في السؤال لا يلايم ما قرره في القسمة اذ اللازم منها كون الواجب ما يقتضي ذاته
نسبة الوجود اليه لا ما يقتضي ذاته الوجود ومثل ذلك في تقرير ان اراد التقسيم
حيث قال الواجب مفهوم يقتضي ذاته وجوده ثم على ما ذكره هذا الشارح كان النقض في
المورد اذ يلزم منه كون ثبوت الشيء لنفسه ايجابا ضروريا والجواب مشترك فتامل

او بالامتنع وجوده ولا عدمه

والامر فيه هين اذ ثبوت الشي لنفسه غير معلل بعلة اصلا وقوله انه احتمل بعيد لا متن يك
يشعر بعدم صحة اطلاق الممكن بهذا المعنى على الواجب وليس كك اذ يصدق عليه انه ذاته
غير مقتضي لوجوده وعدمه نعم ليس الامكان المقابل للوجوب والامتناع اي الامكان
الخاص معنى في عرفهم يطلق على الواجب ولعل مراده هذا ولعله نقل التقسيم الثاني من الحكماء
ليبقى عليهم الايراد الذي ذكره لان التقسيم الثلاثي كان للمتكلمين فان قيل لا ...
الايراد لان خروج ذات الواجب على مذهب الحكماء عن تقسيم المتكلمين غير محذور قلنا
حاصل الجواب يرجع اليه اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به حيث الزم
ان القسمة بحسب الاحتمال العقلي يكون التقسيم بالحقيقة للممكن اي المقسم ح وان كان
اعم من الممكن بحسب المفهوم كان مساويا له بحسب الحقيقة والواقع او المراد كان
المقصود من التقسيم تحصيل الممكن لا الواجب وانما قسم ههنا الكون في الاعيان بلا
قسمين دون الكون في النفس لان الكون في النفس لا يصلح ان يكون قايما بنفسه حتى
يكون الشي واجبا بالذات باعتبار الوجود الذهني وهو ظ وفي حلية الحس في الحكم بان
الكون للشي باعتبار انه يعلم بالحس وجود هذا الشي او باعتبار ان في حلية الحس يعلم
او حدوثه فيعلم امكانه فيعلم ان الكون زائد عليه لا عينه والا لكان واجبا لذاته
بقوله نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه تشبيه النسبة الاولى بالنسبة الثانية
من دون ملاحظة خصوصيتي الطرفين والمراد ببعض المحققين على ما نقل عنه مولانا زين
الدين بن صدقة واراد الشيخ بمجرد الوجود بشرط سلب العدم معروضه لا مفهومه المقصود
منه تعيين الوجود الواجبي من بين الوجودات بانه الوجود الذي لا يحتمل تبدله بالعدم
ولا يتمايز بشي من الاوصاف اي الحقيقية في بعض النسخ ان الوجود المشترك فيه وفي
بعضها انه بالخير والخير متشابهان وقوله بهذه صفته اشارة الى انه مجرد الوجود فان كونه

تامل

مجرد الوجود الخاص صفته ويحتمل رجوعه الى الاول الذي هو عبارة عن الواجب ويكون
جعل الصفة عبارة عن اشتراط سلب ساير الاوصاف عنه والاول اظهر في جانب
الارجاع والاشارة واما المصنف فعبارة شرح الاشارات بالدخول في مفهوم ذات
الواجب ما ينافي النفسية ولهذا ذكر قال والمعقول ان الوجود داخل في مفهوم ذات
الواجب ويمكن ان يق انه رحمه الله فرق بين الدخول في مفهوم الذات او الواجب والدخول في
نفس الذات والمفهوم من الواجب ليس هو الوجود الصرف بل الوجود مع الاوصاف
الذي يمتاز بها عن ساير الوجودات فيصير الوجود جزءا للمفهوم منه وان كان عينا لذاته
ولما كان هذا المعنى اعم من المراد بينه بقوله بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته وبعد هذا
البيان وان كان يتراءى ان ترتب التالي على المقدم كان لغو الكن الاضراب بقوله بل
هو عارض له ربما يصلح لاستفادة كون الواجب معرى عن جميع القيود والاعتبارات
من كلام الشيخ حيث قال بشرط سلب ساير الاوصاف وسلب الزوايد وقوله هذا الكلام يحتمل
على ما ههنا كزيادة ظله ومناسبة لفظ الموجود لهذا المعنى ان اسم المفعول لمن وقع عليه
على هذا التحقيق تحقيق الموضوع لان المراد بالموضوع تعلق ما هذا القيام وههنا كك وقد
يناقش على هذا التحقيق ان التعلق نسبة فرع وجود الطرفين والنسبة فكيف يكون الموجودية به
والجواب لا يخفى على الفطن وفايدة هذا السؤال بعدما بين حيث قال وتحقيق مذهب
الحكماء ان معنى الموجود عندهم الى انه لما قال سابقا ان الموجود يطلق عندهم على ما يتبادر
المعنيين سال ما ينافي كشف هذا المعنى الشامل وتحصيل مفهوم واشار اليه اخرا حيث
قال والغرض تحصيل معنى مشترك فيه وحاصل الجواب اختيار الشق الثالث وتحمل الاول
والثاني يتكلف لا يخفى واشار اليه بقوله والفرق بين الوجود والقايم بذاته الى التحقيق
المقال ودفع الاشكال بيانه انه ربما استشكل ويق ان مفهوم الموجود المطلق اذا اريد

[illegible] حقيقة [illegible] بشرط سلب الاوصاف [illegible] حقيقة وليس [illegible]

اليه تعالى لابد من ان يكون عينا له او جزء له او خارجا عنه عارضا له ولا مجال للاول اذ قد ثبت
ان هذا المعنى العام المشترك فيه زائد على الجميع وايضا انه معقول ثان فكيف يتصور ان
يكون عين ذاته تعالى ولا سبيل الى الثاني لما بين الامرين ولزوم التركيب المستلزم للامكان
فتعين الثالث وهو مذهب الاشاعرة وايضا يبطل هذا فيلزم تقدم وجوده تعالى على
نفسه كما مر وايضا الدليل الدال على عينية الوجود لو تم لدل على عينية الموجود له تعالى لا الوجود
اذ كونه تعالى وجودا لا يستلزم استغنائه عن الغير في موجوديته ودفع الاشكال ان الوجود
ان كان قائما بالغير يكون وجود الغير والغير موجودا به كما في الممكنات وان كان قائما
بذاته يكون وجودا والشيء نفسه موجودة به فالموجود المشتق من الوجود الذي هو عينه عين الشيء
ولا تفاوت بين الموجود والوجود القائم بالنفس الا بالاعتبار وح نقول ان اريد بالوجود
المقيس الى الواجب المأخوذ من الوجود المطلق نختار انه عارض له تعالى لكن الموجود المأخوذ
من الوجود الذي هو عينه عينه ويكون موجوديته مترتبا للآثار عليه باعتبار هذا الوجود
الذي هو عينه وح يظهر الفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاشاعرة اذ عندهم موجوديته تعالى
بالوجود الزائد ولم يكن كما يبطل انه يبطل ان يكون موجوديته تعالى بوجود زائد على ذاته — على الذات له
ذاته لا ان يكون الوجود المطلق زائدا على ذاته وان لم يكن موجوديته تعالى به والدليل
الدال على عينية الوجود له تعالى انما يدل على عينية ما يكون موجوديته تعالى به لا على عينية
الوجود المطلق الذي ليس له دخل في موجوديته تعالى بقي ههنا شيء وهو انه قد حقق سابقا
ان ليس فانه فرد من الموجود المطلق حقيقة بل المراد من كونه فرد الموجود انه نائب مناب
فرد الوجود فان مصداق حمل الموجود على الممكنات الحصص العارضة لها وفي الواجب نفس
ذاته وما ذكره من ان دليل الحكماء يدل ههنا على انه فرد للوجود المطلق مما تسامحوا
في هذا الاطلاق كيف لا المفهوم من الوجود عرفا لا يصح حمله مواطاة على موجود ما ممكن

ان يق

ان يق الصفة زائد ومن الوجود مبدأ الآثار لا المعنى المصدري البديهي المحمول على
الموجودات وح لا مجال للتوهم كونه تعالى ليس فرد منه ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى ما قام به
الوجود حقيقة وان كان معنى شاملا للواجب والممكن لم يذهب الى انه المعنى المشترك فيه
ووجه اشتراك الوجود بان بين هنا معنى مشتركا بينهما وان لم يكن معنى حقيقيا بسيط
الموجود ولان الدليل على اشتراك الموجود يدل على اشتراك الكل في معنى يكون موجودية
الكل به وليس موجوديته تعالى بالوجود المطلق ثم القول بتحقق الحصة من الوجود المطلق
في الواجب تعالى مع انه قد حقق انه ليس له دخل في موجوديته تعالى ولا حاجة اليه في ترتب الآثار
لتقريب معنى موجوديته الى الافهام المرام بان ذاته مبدأ انتزاع ذلك المفهوم وتحاشيا
عن عدم مراعاة ما يحكم به الخواص والعوام من صحة اطلاق الموجود عليه تعالى بقدر
الامكان والنعم التوجيه قولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده هذا ثم ان المراد بالابعاد
الثلثة في تعريف الجسم المراد منه الصورة الجسمية الجسم التعليمي لما قرر عندهم انه عارض
للصورة الجسمية لا المعنى المشهور اي الخطوط الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم لان
هذا المعنى لا يعرض للصورة الجسمية لذاتها بل بعد عروضها لذاتها انما هي بالنسبة الى الجسم التعليمي
ولما كان هذا التعريف للصورة الجسمية حقيقة كان ينبغي اعتبار جميع ما منه بالنظر — ان يكون له
اليها لا بالقياس الى ما حصل تعريفا له على سبيل المسامحة اي الجسم الطبيعي ومن ههنا ظهر
ان هذا التعريف وان كان تعريفا للصورة الجسمية حقيقة الا انهم تسامحوا وجعلوه
تعريفا للجسم الطبيعي يندفع ما توهم من ان هذا التعريف لو كان للصورة فالاحكام
المثبتة المذكورة بعده كان احكاما للصورة مثل تركبه من الهيولى والصورة
لما عرفت ان المعرف هو الجسم الطبيعي والمعرف معرف للصورة حقيقة فجعل معرفا له مسامحة
وما بعده اشارة الى عينية الوجود للواجب   هذا القائل جعل الوجوب كحمل قوله

اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين على معنى ان الوجوب كيفية نسبة المفهوم المردد بين
الوجود والموجود كما هو الظاهر وجعل قوله حتى يكون اشارة الى المحذور اللازم من كون
مفهوم الوجود والموجود معا محمولا في القضية المخصوصة وهي قولنا هذا موجود بالفعل
فاعترض تارة بمنع الملازمة واخرى بمنع بطلان التالي والظاهر من عبارة الشارح ان قوله
حتى يكون اشارة الى لزوم منع الخصم فاندفع منع بطلان التالي الا ان يقال ليس
مراده ان الشارح جعله محذورا مع انه ليس فيه محذور بل مراده انه ليس منع الخصم ذلك اي
كون الوجوب كيفية نسبة الوجود والموجود معا اي على سبيل الترديد بان يكون المحمول القدر
المشترك بينهما كما فهمت من كلامه واشار اليه بقوله حتى يكون الى انه لو سلم انه اراد
ذلك فما ذكرت من انه دليل على ابطاله من ان المحمول في القضية الواحدة لا يكون الا مفهوما
الوجود والموجود معا لا يجري فيه اذ المحمول على هذا التقدير هو القدر المشترك بين
الوجود والموجود وهو مفهوم واحد نعم لو جعل المحمول تارة هذا وتارة ذاك حتى يكون
حملية شبيهة بالمنفصلة كان متعدد المحمول وانما قال ان التزم جوازه اي جواز كون
الوجوب كيفية نسبة المفهوم المردد في بعض الاوقات لا دائما لان التزام كون الوجوب
دائما كيفية نسبة المفهوم المردد يقتضي ان لا يلزم كون ذاته تعالى وحده سببا لكونه موجودا
بل انما وجب له ذلك المفهوم المردد فقط ويمكن ان يقال مراد الشارح باحدهما لا على التعيين
ليس المفهوم المردد بل ما جعله الاسناد ومراد القائل وحمل العبارة على هذا ليس ببعيد
في غاية البعد وصار حاصل كلامه انهم جعلوا الوجوب كيفية نسبة قضية مخصوصة من
حيث المحمول كما يظهر مما نقله والمحمول في القضية الواحدة لا يمكن تعدده بان يكون تارة
الوجود وتارة الموجود والا لتعددت القضية فخرج عما هو المطلوب وهو كون الوجوب
تارة كيفية نسبة الوجود الى الموضوع وتارة كيفية نسبة الموجود اليه ولو قيل عليه بكون

ان يكون

ان يكون كيفية نسبة المفهوم المردد قلنا فحينئذ يلزم ان يكون مراده من الوجود الوجود
والموجود معا وهو تكلف تام بعيد عن الاذهان وتوجيه كلامهم بهذا العسف
الشارح وايضا يلزم على هذا التقدير ان لا يثبت له اما اولا فلانه يجوز ان يكون الوجودات الخاصة
للممكنات حصصا للوجود المطلق فلا يتصور حينئذ اقتضاؤها لصدق المطلق عليها اذ الذاتي
لا يعلل ثبوته للذات بالذات واما ثانيا فنقول لو سلم ان الوجودات الخاصة افراد
حقيقية للوجود المطلق وان الوجود عرضي لها لكن يجوز ان لا يقتضي الوجود الخاص
صدق المطلق عليه بل المقتضي شيء آخر ولو سلم ان المقتضي هي الوجودات الخاصة فيجوز
ان لا يكون تلك الوجودات مستقلة في الاقتضاء اذ المعدوم المطلق لا يثبت له
شيء اذ لا بد من تصور المحكوم به والتصور هو الوجود الذهني او المراد ان المعدوم
المطلق لا يثبت له فرد في الواقع لما سيجيء في كلام الشيخ وههنا مقدمة اخرى مطوية في
الكلام وهي ان الممتنع المطلق معدوم مطلق وهذا مما هو مصرح به في كتب القوم فان
قلت المذكور في كتبهم هو ان الممتنع المطلق يعني ما يقتضي ذاته كونه عدما مطلقا كما بينه الحكيم(?)
فيه قلت كون الممتنع المطلق معدوما مطلقا مما اطبقوا عليه بحيث لا يمكن لاحد ان
يقول بعض الممتنع المطلق ليس بمعدوم مطلق فلم يكن توجيه اصطلاحهم في الممتنع
بهذا الوجه وعلم انهم لم يريدوا بالممتنع ما بيناه ولهذا المعنى وهو المطابق لما في(?)
النسخة الثانية اولى الموافقة قرينة وهو الوجود الخاص بالممكن وكونه اظهر لان كون
العدم الخاص بالممكن ممتنعا مطلقا اه اظهر من كون العدم الخاص بالممتنع ممتنعا
مطلقا لا يخفى عليك بعد ما سبق آنفا اعلم ان الظاهر من قول الشارح وجوده الخاص
يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق بيان موجوديته به وحمله عليه وجعله
راجعا الى ما حققه سابقا من ان موجوديته تعالى انما هو بالوجود الذي هو عين ذاته

يحمل عبارته على خلاف الظاهر ولا يرد على الشارح انه اذا لم يكن اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا
فكيف يصدق انه يلزم ان يكون الواجب بذاته موجودا بوجودين ولانه اذا لم يصدق الوجود
على الواجب بحمل الاشتقاق لم يصح ما قالوا ان الواجب موجود بذاته لان مراده انه تعبير
اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا مثل الاتصاف بالمطلق فان الاتصاف بالخاص من
قبيل قيام الشيء بنفسه مجازا بخلاف الاتصاف بالعام اشتقاقا فانه من قبيل قيام الصفات
حقيقة ودر بنية الجزء الآخر لا يخرج من القسمين الى اى بعروض الوجود الذي يقتضيه الذات
او الغير لكن لا بعروض ~~ذلك الوجود الذي تقتضيه الذات او الغير~~ لكن لا بعروض
الوجود الذي هو غير الجزء والا لم يكن وجود النفس بل لغيره كما قيل بعروض وجود الجزء
وموجودية المجموع ليس الا موجودية الجزئين فيلزم التركيب الى حصل ان الموجودية ليست
بعلاقة جزئية الوجود بل اما بعلاقة العينية والقيام بالنفس او بالعرض ويمكن ان يقال
ايضا ان هذا المجموع داخل في احد القسمين الاخرين لان مجموع الوجودين اللذين
احدهما عين احد الجزئين والآخر عارض للجزء الآخر بالنسبة الى المجموع مغاير ليس بعينه ولا
جزئه وموجوديته انما هي به نعم لو اعتبر بينهما وصف الوجود لم يكن داخلا والظاهر
بعيره اذ لو كان مراده التقسيم لقال في الممكن فان قلت يجوز ان يكون تقسيم الكل
الى الاجزاء قلت الشايع المتعارف في التقسيم تقسيم الكلي الى الجزئي كما صرح به والغير
الجمع المعرف باللام في المشهور مفاده الاستغراق والعموم بمعنى كل فرد فرد لا كل
الافراد لانا نقول مراده ان هذا الترديد لا يتم على الاول فحينئذ يجوز التقسيم ايضا لان
الظاهر الشايع في التقسيم ان يكون الاقسام اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر
الشارح فان الوجوب بعبارة اخرى لا يبعد ان يقال مراد المصنف ان الوجوب كان يكن الامتناع
في اطلاق الضرورة والاختلاف بالايجاب والسلب بمعنى ان الوجوب اذا كان ضرورة الايجاب
اسم هو

الامتناع



كان الامتناع ضرورة السلب وبالعكس وعلى ما ذكرناه يكون كلام المصنف منطبقا على آراء
القدماء كما صرح به الشارح في الحاشية مع انه وجه كلام المصنف في اواخر المواد على مذهب المتأخرين
وايضا الشارح في مقام البيان لا ينبغي ان يخالف السلف وايضا لا يلائم ما بعده وكل منهما
يصدق على الآخر وعلى ما ذكرناه يتلائم اجزاء الكلام الشارح قوله لم يرد به تصادق
الوجوب المطلق فيه بحث لانه ان اراد بالمقيدين المقيدين بالوجود والعدم
بالمطلقين ما لم يتقيد بهما فكلام المصنف والسيد لا يحتمل ارادة تصادق المطلقين
بهذا المعنى وما ذكره السيد قدس سره من الدليل على عدم التصادق يدل على عدم تصادق
المقيدين وان اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم المقيدين بذات واحدة
فغاية ما فيه ان الموضوع في النقيضين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد
النسبة حتى يلزم جواز تصادق الكيفيتين وان اريد ان الوجوب والامتناع بعد
التقييد بالوجود والعدم او بذات واحدة خرجا عن كونهما كيفيتين لنسبتين
متغايرتين وصارا اقتضاء وقيل بتصادقهما نفي عن البيان وما ذكره في حاشيته
الشرح فمع انه يرد عليه انه لم يوافق ما ذكره في الشرح لان ما ذكره في الشرح مبني على
اختلاف النقيضين في الامتناع والوجوب تحصيلا وعدولا مع الاتفاق ايجابا
وما ذكره في الحاشية مبني على اختلافهما ايجابا وسلبا مندفع بان الامتناع ليس عبارة
عن ضرورة ايقاع بل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل النسبة المقابلة
لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة بحيث يكون الكيفية عارضة لتلك النسبة عبارة
عن الامتناع ولا شك ان النسبتان متباينتان فكذا كيفيتاهما وما ذكر من القياس
الفقهي فغير مقبول في المقامات البرهانية سيما في مقابل البرهان وان اريد يكون الاكرام وصفا
للاعداء والاهانة وصفا للاولياء وحمل الاكرام والاهانة على المصدر المبني للمفعول

تعلقهما بالاعداء والاولياء

يا باه ما ذكره الاستاذ في الحاشية في توجيه كلام الشارح هذا والحق ان ما ذكره الشارح في الحاشية يدفع
ما اورده السيد من الدليل لان كلامه ليس صريحا في التغاير بالذات بين الوجوب والامتناع والحق
اتحادهما بالذات على ما حققناه سابقا نعم يندفع ما ذكره في الحاشية بان امتناع الوجود
وان كان متحدا بالذات مع وجوب العدم مثلا لكن ضرورة مقابل النسبة انما كان امتناعا من
حيث انه معتبر بالعرض في هذه النسبة وبعد هذا الاعتبار صار له باعتباره مباينا في ذاته كما في
حركة السفينة وجالسها فان حركة جالس السفينة وان كان متحدا بالذات مع حركة السفينة
لكن من حيث يعتبر بالعرض في جالسها صارت مباينة لنفسها من حيث تعتبر بالذات والحركة
بالعرض لكنها من حيث اعتبارها بالعرض وان صح ان يق حركة السفينة هي حركة جالسها
فتامل ومما يجب ان تصادق المقيدين ايضا لا يخفى عليك ان ليس معنى كلام
الشارح على هذا التوجيه ان المطلقين لا يتصادقان على نحو التصادق المعتبر في النقيضين
الطبيعية والمقيدين يتصادقان على نحو تصادقهما حتى يرد عليه ما اورده بل معناه على هذا
ان المطلقين من حيث الاطلاق لا يتصادقان في بعض القضية طبيعية انما يتصادق
المقيدان فيكون القضية متعارفة والى هذا اشار انه اذا اراد بالمطلق ما هو موضوع
القضية الطبيعية ويمكن توجيه كلام الشارح بوجه آخر بان يق مراده بتصادق المطلقين
كل من افراد كل منهما على كل من افراد الاخر على نحو القضايا المتعارفة ح يظهر عدم
تصادق المطلقين ضرورة انه لا يصدق كل وجوب وجود مسلوب عليه كل امتناع عدم فتامل
او يق اراد بالمطلق ان يؤخذ بشرط عدم الاضافة فيكون كل وجوب وجود وامتناع العدم
اقول وههنا المراد بالمطلقين كما يفهم من عبارة الشارح اذ يق اذا كان كل وجوب وجود وامتناع
العدم وبالعكس وكذا كل وجوب عدم امتناع الوجود وبالعكس فيلزم كون كل وجوب امتناعا
وبالعكس ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا ينبغي حمل هذا الكلام على التحقيق لا

ظاهر

والحركة بالذات ... لهما من حيث اعتبار بالذات ولهذا لم يصح ان يق الحركة بالذات حركة بالعرض صح

ما لا [illegible]

على الشارح والاولى ان يرد عليه ان الشارح لم يدع التوقف المذكور مطلقا بل فيما نحن فيه وهو كما لا يخفى
تامل في الامر فيه وذلك حين اي الامر في حمل كلام السيد على المنع وتوجيهه به هو ذلك بان
يق مراد السيد انه لا يحمل كلام المصنف على ظاهره لانه يتوجه المنع ح والشارح حمل عليه وتصدى
لدفع هذا المنع ويؤيده ان الشارح لم يتعرض في الشرح لمنع شيء من مقدمات السيد بل
ظاهر كلامه انه اورد قياسا منتجا لاثبات المقدمة التي توجه المنع عليها الشارح لما
انما هذه الحواشي لم يكن في كلام السيد سره وتوجيهها لا يخلو عن تعسف لا يخفى ثم ما ذكره
السيد من الدليل لا يجري ههنا وكذا ما ذكره الشارح هناك في الشرح والحاشية فتامل
المصنف وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال فيحتمل امرين احدهما ان يكون الاستقبال
ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال وثانيهما ان يكون الاستقبال ظرفا للامكان
والظاهر ان مراده هو الاول وح لم يرد ما اورد على الدليلين بقوله ورد ذلك بان الحال
ليس ظرفا للوجود في المستقبل او العدم في المستقبل والا لاجتمع الحال مع المستقبل
فليس ظرفا لوجوب الوجود او العدم في المستقبل لان وقوع الواجب لا ينفك عن وجوبه
فلو كان الحال ظرفا لوجوب وجوده في المستقبل مثلا كان ظرفا لوجوده فيه نعم
يكون الحال ظرفا لوجوده في المستقبل بمعنى انه اذا جاء المستقبل كان موجودا فيه وهذا
بالحقيقة يرجع الى كون الحال ظرفا للاستعداد لوجوده في المستقبل لا لنفس وجوده واذا
لم يكن الحال ظرفا لاحد من الوجوبين كان ظرفا لسلبهما وهو الامكان الاستقبالي الذي
ادعوا انه الامكان الصرف الذي لا ضرورة فيه اصلا وبما قررنا ظهر لك دفع ما اورد
على الدليلين بانه اذا لم يكن في الحال موجودا في المستقبل صدق انه في الحال معدوم
فيه لانه ممنوع بل الصادق نقيضه وهو انه ليس في الحال موجودا في المستقبل وهذا اعم
مما ذكرتم ثم لا يخفى انه اذا اخذ بالنسبة الى الماضي تحقق الامكان الصرف بمقتضى هذا

التحقيق لانه ليس في الحال موجود في الماضي ولا معدوما فيه الى آخر ما ذكرنا فتنتقض
الدليلان ويمكن ان يقال هناك لا تتخلف الدعوى حتى يتوجه النقض بل الامكان الصرف
يتحقق بالنسبة الى الماضي كما يتحقق بالنسبة الى المستقبل الا انهم لما رأوا ان الوجود في
الماضي مثلا وان لم يكن واجبا في الحال لكن قد تحقق اتصافه بالوجود في الماضي ونحن
نحو الاتصاف بهذا الوجود في الماضي ووقع هذا الاتصاف بهذا الوجود وان لم يكن في
الحال الذي اعتبر الامكان والوجوب بالنسبة اليها واجبا لكنه قد قارن الوجوب في
الجملة بخلاف ما اذا اخذنا بالنسبة الى الاستقبال خصوصا الاستقبال باخذ الامكان
الصرف بالقياس اليه ثم قوله انه بل نقول الحوادث مستندة الى دليل اورده السيد المحقق
على اثبات تعين احد الطرفين في المستقبل ولا يخفى ان فيه شبه مصادرة لان من لا يقول
بتعين وجود الممكن او عدمه في المستقبل كيف يسلم تعين وجود الانها آت او عدمه في المستقبل
لا يكون ممكن الوجود اشارة الى ان المراد من السلوب هنا ان يكون من شأنه
الوجود الخارجي وبالعدمي ما لا يكون من شأنه الوجود الخارجي لا الموجود والمعدوم
بالفعل وهذا مما تغفل عنه كثيرون انه ونقل الكلام اليه ويتسلسل قد ذكر المحقق الشريف
هنا ايرادين احدهما انه يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب ثبوتيا موجودا
في العين والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا والجواب عنه ان هذا الكلام كما اشار اليه
الشارح في الدليل الاول مبني على ان الوجوب مثلا معنى واحد وهذا المعنى الواحد ان كان
وجوديا من شأنه الوجود في العين لم يتصف شيء منه الا بوجوده فيه وجودا عينيا فيلزم
في الموجودات العينية وثانيهما انه يجوز ان يكون وجوب الوجوب عين الوجوب فانه كما جاز
ان يكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر جاز ان يكون الوجوب واجبا بنفسه لا
بوجوب آخر والجواب عنه من وجهين احدهما ما سيذكره ومن كلامه ان الكلام في الوجوب

الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها عين الموضوع وثانيهما ان الوجود والسواد وامثالها
اذا كان قائما بنفسه كان نعتا لنفسه واذا كان قائما بغيره كان نعتا لغيره ولا لنفسه فان
الوجود الخارجي القائم بالممكنات كان وجودا لها وتلك الممكنات موجودة بها وليست
الوجودات موجودات خارجية بها والهذا قيل مناط الواجبية عينية الوجود مع القيام
بالنفس وقد حققته في كلام الاستاذ فان الامتناع على تقدير وجوده هذه الشرطية لا
يصدق لزومية كلية وانما هي من قبيل ان كان زيد حيوانا كان ناطقا والحمل على الجزئية
لا يفيد ولا يصدق اتفاقية خاصة والحمل على الاتفاقية العامة يأباه قوله لتحقق
تحقق علاقة اللزوم تامل فيه واعلم انه لو قيل ان الامتناع اعم من امتناع الوجود
امتناع العدم وامتناع العدم كما ظهر من تقرير الدليل في الشرح فيمكن اجراؤه في الا
بان يقال الامتناع لو كان موجودا لكان ممتنع العدم فالجواب ان الامتناع صفة تعود
الى الموصوف وكان ممكنا على تقدير وجوده وليس واجبا لذاته انه فان من
الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان اعلم ان من الناس من ذهب الى ان الزمان
واجب الوجود وتعالى شأنه عن ذلك واستدلوا عليه بما هو المشهور من الفلاسفة على كون
الزمان ابديا حيث قالوا لو كان الزمان ممكنا جاز ان يعدم بعد كونه موجودا فكان
عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل فكان تأخرا زمانية فيلزم عدم الزمان
في الزمان هف وذلك لان هذا التأخر انما يعرض للزمان اولا وبالذات ولغيره بواسطة
وعدم الزمان لما كان غير الزمان فاتصافه بالتأخر هذا التأخر انما يكون باعتبار الزمان
واجاب عنه الحكماء بانه لا يلزم من استحالة عدم الزمان بعد وجوده ان يكون الزمان
واجبا لذاته اذ المواد الثلث انما يعتبر بالقياس الى الوجود والعدم المطلق فالممكن
ما يجوز له الوجود المطلق والعدم المطلق وههنا جاز له العدم المطلق في ضمن العدم الازلي

وان لم يجز له العدم الخاص كالعدم بعد الوجود وهذا كان اعادة المعدوم اذ لم يجز له
الوجود بعد العدم المسبوق بالوجود وان جاز له الوجود في الجملة واما المتكلمون فقد
اثبتوا قسما سادسا من التقدم سموه تقدما ذاتيا وجعلوا تقدم وجود الزمان على
بعضه من هذا القبيل وسيجي ذلك مفصلا هذا ولما كان الزوال يتبادر منه العدم بعد الوجود
حمل عليه اولا وفي هذا الشق لم يمنع ان عدم الوجوب يستلزم عدم الاتصاف فان القول
بان هذا الجسم مثلا متحرك بالحركة الموجودة ثم صارت الحركة معدومة وبقي الجسم متحركا سفسطة
ظاهر البطلان واما ان الجسم كان من اول الامر متصفا بالحركة المعدومة وان كان ظاهر البطلان
ايضا فليس ظهوره في تلك المرتبة فلهذا اورد في الزوال ومنع الملازمة في الاول ولم يمنع
بطلان التالي ويحتمل ان يكون بناء الكلام على الغفلة عما هو المفروض من ان الوجوب صفة
عينية كالحركة وفي كلام الشارح حيث قال فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من
الامور العينية لا من الاعتبارية شعور بجملة كلام المعترض على التوجيه الثاني فتامل ولنا ان
لا نجعل ان الحال قد يحتاج اليه المحل بمعنى في الوجود فقط يفتقر الحال اليه المحل في الوجود
ولا الدور والاحتياج في الوجود لا يستلزم الامكان فان قلت لكن المحل يحتاج اليه الحال
في التشخص وهو يستلزم الامكان كما في الهيولي بالنسبة الى الصورة قلت لا نسلم ذلك وقد حقق
ان الهيولي ليست متشخصة للصورة حقيقة بل المشخص انما هو اعراضها العارضة لها على
سبيل التعاقب بمعنى انها لوازم التشخص من حيث هو تشخص لا انها علة لتشخصها ثم يرد عليه
ان الحاصل ان هذا اي احتياج الحال الى المحل في الواجب بالذات لا يتصور والى ان حصل الخصم
الكبرى الكلية على وجه يندفع المنع [illegible] ثانيا ان هذا الحال لا يمكن ان يكون واجبا لذاته والا
تعدد الواجب لذاته [illegible] فتعين كونه ممكنا وهذا بالحقيقة دليل آخر لا يحتاج فيه الى اخذ
كونه حالا على انا نقول ان الحال لا يكون الا عرضا لصدق حد العرض عليه لان

موضوع

موضوع بالنسبة اليه لاستغنائه عنه في وجوده وفي الحصول الذاتي ولا يتصور هناك تركيب
الواجب وصفته تركيبا حقيقيا حتى يتصور حصول آخر فيكون الاحتياج في هذا الحصول كما
في المواليد كما يجي عند ذكر خواص الواجب لا يقال ان هذا الدليل يجري في صورة كون
الوجوب اعتباريا لانا نقول الممكن ما يحتاج في وجوده الى ما يغايره كما يجي في
الشرح بل هو عين كونه واجبا لا يخفى عليك انه على تقدير كون الوجوب من الامور العينية كيف
يتصور كونه عين كونه واجبا فان السواد ليس عين كونه اسود فان قلت اذا اسلم
كون الوجوب عين كونه واجبا والمفروض ان الوجوب ممكن لزم منه ان يكون كون الواجب
واجبا ممكنا بحث قلت المفروض ان الوجوب ممكن بمعنى ممكن الوجود في نفسه والكلام
في ان الممكن الوجود في نفسه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لغيره واذا كان كون
الواجب واجبا واجب الثبوت للواجب فلا محذور في امكان زوال وجوده في نفسه و
يمكن ان يقال وجود الصفة في نفسها اما عين وجودها لموصوفها او متقدم عليه وعلى التقديرين
يلزم امكان كون الواجب واجبا اذ انه يقيد لا يقال ثبوت كون الواجب واجبا عبارة
عن اتصاف الواجب بالوجوب ووجوب الاتصاف يقتضي وجوب كون الواقع ظرفا
لنفسه واللازم من كونه عين الوجوب وان الوجوب ممكن الوجود في نفسه لا منافاة بين
وجوب كون الواقع ظرفا لنفس الاتصاف وبين امكان كونه ظرفا لوجوده في نفسه لانا
نقول كون الواقع ظرفا لنفس الاتصاف عبارة عن كونه ظرفا لوجود الصفة اي
الوجوب في نفسها او لما هو متاخر عنه على ما مر آنفا ان وجود الصفة في نفسها اما عين
وجودها لموصوفها او متقدم عليه فتامل قال الشارح واذا جاز ان لا تقتضي في الآن
ذات الواجب وجوده في هذه الملازمة بحث اذ الاقتضاء عبارة عن الوجوب ولا يلزم من
جواز زوال الوجوب زوال الوجود بقي يلزم جواز زوال الوجود ويمكن توجيهه بوجوه الاول

جواز
اي المراد اذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده وفرض وقوعه جاز ايضا او نقول لا شك ان
عدم الاقتضاء مستلزم للامكان جواز زوال الوجود فامكان جواز الشيء مستلزم لجوازه
لان امكان الممكن اي قد يتحقق رفع الوجوب مستلزم زوال الوجود اذ الشيء ما لم يكن واجبا
لم يكن موجودا فجواز زوال الوجوب مستلزم لجواز زوال الوجود فان المعدوم المطلق
كما لا يخبر عنه لا يحكم به اي كما لا يثبت له شيء لا يثبت لشيء فلا صحة لما يستفاد من تلك الحاشية
ان وجود الاتصاف في اي ظرف كان مستلزم لوجود الطرفين فيه الا انه لم يوجد الا في
الذهن واما باعتبار كون الظرف ظرفا لنفس الاتصاف فالتحقيق فيه انه يقتضي تحقق
الموصوف دون الصفة وهذا ظاهر لتحقيق كون الظرف ظرف نفس الاتصاف فانه راجع
لا كون الظرف ظرف تحقق الموصوف من حيث انه موصوف ولكنه يقتضي تحقق الصفة
مطلقا الا ان هذا المطلق لا يتحقق الا في الذهن في العوارض الذهنية ولوازم الماهية
وفي بعض العوارض الخارجية لا يتحقق الا في الخارج مثل زيد ابيض واما في مثل زيد
اعمى فلا يخلو عن اشكال لانه لا دخل ههنا لوجود العمى في الذهن وليس للعمى وجود خارجي
في نفسه الا ان يقال العارض هو الاعمى وهو موجود بالعرض بوجود زيد كما هو رأيه رحمه الله
وفيه تامل بعد لانه ان كان المراد من الشيء في قوله ثبوت الشيء للشيء امر فرعي او مستلزم لوجود
هذا الامر في ظرف الاتصاف دون ذلك الشيء ما هو المحمول مواطاة فظاهر انه لا فرق بين
الطرفين في الاستلزام المذكور لان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود فان كان خارجيا
يقتضي وجود الطرفين فيه كما انه اذا كان ذهنيا يستدعي وجود الطرفين في الذهن ويمكن
ان يقال لعل الفرق باعتبار الوجود بالذات فان ثبوت الشيء للشيء لا يستدعي ثبوت ذلك
الامر بالذات في ظرف الاتصاف وانما يستدعي ثبوت ذلك الشيء في ظرف الاتصاف
في الجملة لكن هذا التوجيه لا يلائم كلامه لانه يدل على ان مدار الفرق بين الموضوع والمحمول

في ظرف الاتصاف
م

ان

ان الموضوع يكون موجودا في ظرف الاتصاف والمحمول لا بد ان يكون موجودا مطلقا
اي لا في خصوص ظرف الاتصاف لا على انهما وان كانا موجودين في ظرف الاتصاف
الا ان الموضوع موجود بالذات فيه والمحمول موجود فيه ايضا لكن لا بالذات بل بالعرض
فليتامل والتزام المحال ان ثبوت العمى لزيد يستلزم ثبوت العمى في المبادي العالية بعد حصول
الاتصاف وبعد البناء والتنزل عما اذا لم يكن هناك مبدأ المحمول بمحض الكلام بان اذا
تحقق فيه وفيه تكلف وقد يتعلق على قول الشيخ ان ثبوت المحمول للشيء الذي يستدعي المثبت له
ولو لم يكن احتمال استدعائه ثبوت المثبت لا يكون اخص منه فكيف يستند اليه او ينبه
عليه بالثاني عدم الشيء هذا الجواب منع الملازمة المذكورة في الدليل والسند مجاز
كون الواجب علة لوجوده ووجوبه ولما كان هذا السند مساويا للمنع لانه اذا بطل كون
ذات الواجب متقدمة علة لوجوده ووجوبه لزم كون جزئه علة له فيلزم امكان الواجب تعالى عن
ذلك علوا كبيرا دفع المنع بابطال السند المساوي ولا يخفى ان هذا انما هو الكلام
على اصل الدعوى وهي كون الوجوب اعتباريا داخلا في النفي ثم لم يلتفت الشارح الى ان ينبغي
جوابه بل جعله وجها مستقلا وقوله على تقدير كونه من الامور العينية متعلق بالاول في
تقدير كونه متقدما اذ كونه عينيه متحقق على تقدير الاعتبارية ايضا كما سبق واراد بالاستلزام
الاتصاف اي لوجود الصفة استلزام الاتصاف بالصفة الحقيقية على ما هو
المفروض والحق عنده انه عينية ولا يتقدم عليه ويجي ما هو الحق فيه الثاني والجواب
ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما حاصله ان الوجوب لازم للواجب
باعتبار ثبوته للواجب لا باعتبار وجوده في نفسه قد سبق منا ما اذا عطف الى
الحاشية المتعلقة بقوله لا يمكن اجراؤه في الامتناع على ما نقل عنه ولعله اشار الى
ذيل تلك الحاشية من السؤال والجواب اجراؤه ههنا بان يقال انا لا ندعي ان الامكان

اللهم الا ان م
ثبوت م

الملزوم مطلقا يستلزم امكان اللازم حتى يمتنع ويستند بعدم المعلول الاول بالنسبة
الى عدم الواجب تقدس شانه بل ان امكان زوال خصوص صفة الوجوب الذي يجب به
الواجب يستلزم لامكان زوال الواجب الجواب ان هذا تم الا ان يقوم عليه البرهان
ههنا نكتة يمكن الحل بوجه آخر وهو ان امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر
الى ذات المعلول الاول فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم في نفس الامر
وبعبارة اخرى امكان عدم المعلول انما هو بالنظر الى ذاته وامتناع انفكاكه عدم
الواجب تقدس شانه عنه انما هو بالنظر الى ذات الواجب فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم
عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في اللزوم المستند الى غيرها ولعل اللزوم
ههنا مستند الى ذات الواجب بالذات الخ والجواب انه معدوم لا عدم الى على تقدير
ان يكون مراده من العدم المعدوم على المسامحة المشهورة وعدم الفرق بين الاقتضاء
والمقتضي انما يلزم كون المعدوم نفس مفهوم مقتضي الوجود ولا انه يصدق عليه مقتضي
الوجود والمحذور انما هو الثاني دون الاول على ان كون الوجوب عبارة عن
الاقتضاء انما على راي من يجعل الوجود عين الذات كالحكماء معناه عدم اقتضاء الغير له و
ليس محمولا على ظاهره نعم انما يصح هذا على راي من يقولون بزيادة الوجود كالاشاعرة لكن
لا يخفى انهم لم يقولوا بان الذات مقتضية للوجود الذي هو امر اعتباري فالظاهر انه
جعل المقتضي هو الذات الموجودة لا الوجود وبما قررنا ظهر ان قول الشارح فضلا عن امر
معدوم في الخارج محل نظر قد مر في تحقيقه كلام اشار الى ما ذكره في الحاشية
السابقة من ان ثبوت شي لآخر يستدعي ثبوت هذا الآخر في ظرف الاتصاف دون ذلك
الشي فان قلت قد مر في تلك الحاشية السابقة ان ثبوت صفة للشي وان لم يقتض
ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوتها مطلقا واذا لم يكن الوجوب صفة

الى ذاته لا بحسب نفس الامر وامتناع الانفكاك عدم الواجب تعالى شانه عنه انما هو بحسب نفس الامر لا بالنظر صح

بل بعضهم يقولون بان الوجود موجود عيني ومن قال بان الوجود امر اعتباري صح

[illegible]

يلزم

عينية لم يكن ثبوته الا باعتبار العقل قلت التحقيق ان ذاته تعالى ليست من حيثية
اتصافه بمفهوم الوجوب بل بان ذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم منه ومصداق حمل
الواجب عليه كما ان موجوديته تعالى ليس باتصافه بمفهوم الوجود بل بان ذاته مبدأ
انتزاع مفهوم الوجود عنه هذا وامثال ما ذكره الشارح ها هنا مبني على ما اشتهر بين المتأخرين
من ان ثبوت شي لآخر في الخارج او في نفس الامر يقتضي وجود الموصوف في الخارج او في
نفس الامر ولا يقتضي وجود الصفة فيهما كما صرح به وعلى هذا فالتحقيق اشارة الى مجرد
ما اشرنا اليه من ان وجود الصفة للشي انما يقتضي وجود ذلك الشي في ظرف الاتصاف دون
الصفة لا الى جميع ما حقق في تلك الحاشية تأمل ويمكن تقرير الجواب عن حجة المخالف بعد
تسليم ان ثبوت شي لآخر يقتضي ثبوت ذلك الشي موافقا لما صرح به الشيخ بان اللازم في
كلام الشيخ ان اتصاف شي بصفة يقتضي وجود تلك الصفة للموجود بها لا اتصافه
بالوجود وهذا لا ينافي تقدم الاتصاف على وجودها تقدما ذاتيا وتعقل وجودها في المبادي
العالية ثم على تقدير ان يكون الصفة من الامور العينية يكون وجودها متأخرا عن اتصاف
الموصوف بها او متقدما عليه لا يتعلق لا حاجة الى ذلك لان الصفة التي يقتضي الاتصاف
وجودها في نفسها هي الواجب لا الوجوب والكلام انما هو في ان الوجوب عدمي ولا يلزم
من عدميته مبدأ المحمول عدمية المحمول كالاعمى والعمى لانا نقول هذا انما يصح على راي السيد
السند حيث ذهب الى ان المشتقات هي معان بسيطة عند التعبير يظهر التركيب وحيث
ذهب الى ان مفهوم الموجود والواجب متحد في الخارج مع الموجود الخارجي واما عند الاستاد
فكما ان العمى ليس موجودا في الخارج فكذلك الاعمى ليس موجودا في الخارج حقيقة انما هو
موجود بوجود زيد بالعرض واما مثل مفهوم الواجب فانه من المعقولات الثانية
وهي عنده ما يعرض المعقولات الاولى في العقل فقط وليست موجودة خارجية اصلا

لا بالذات ولا بالعرض على راي من جعل المبدا داخلا في المشتق وجعل الحمل عبارة
عن الاتحاد واستشكل في حمل الاسمي خارجيا بالمصداق بحسب الذات وبما قررنا من معنى ذاته حيثية
تعليلية انه من قبيل موجودية ومدار الامر على ان ذاته مصداق حمل الموجود والواجب عليه
ثم وحاصله ان ذاته تعالى نايب مناب حصة الوجود وموجوديته انما هو بذاته وكذا
ذاته تعالى نايب مناب حصة الوجوب وواجبيته انما هو بذاته بالجملة كان في ساير
صفاته فان ذاته باعتبار نايب مناب صفة العلم وباعتبار نايب مناب صفة
الارادة وقد مر ذلك التحقيق في كلام الاستاد بتوجه دفع ما يتوهم على قول الشارح
آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا منا ان الوجوب لو كان اعتباريا لكان الصادق
تعوبه معللا بغيره وينتقل الكلام اليها ويلزم اما توقف الشي على نفسه او التسلسل او الانقلاب
ان يقول ويلزم كون الواجب واجبا بوجوب زايد وذلك باطل بالضرورة لان جزوره ثبتية
الوجود الى الذات لا يتصور تعدده بالضرورة وفيما قررناه يتوجه ان النسبة ينقطع بانقطاع
الاعتبار فتامل بداهة انه لا منافاة بين ما ذكرنا في تلك الحاشية من ان المصداق لا
ينحصر في ذات الموضوع وما حققنا في الحواشي السابقة من ان المصداق ذات الموضوع بان
المراد بذات الموضوع على النحو الخاص والمبدا والامور المباينة وغير ذلك من الاعتبارات
داخلة في خصوصية الموضوع في جعل مصداق الحمل في حمل العالم على ذات زيد منقطع منها
ظاهره لان القوة ايضا داخلة في مصداق حمل الاعمى اذ قد مر ان العمى عبارة عن سلب
البصر بالفعل مع وجوده بالقوة اللهم الا ان يقال بان الامكان الاستعدادي ليس
موجودا عينيا على ما هو رايه رحمه الله ومراد الشيخ من الصورة مقابل المادة وهي ههنا
عبارة عن النسبة التي هي من الامور التي تاليف المؤلف وارادة بالنسبة النسبة التامة
الخبرية وقوله انها به دون الباء او مع الباء على اختلاف النسخ بيان وتفسير لتلك النسبة

ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام موافق لما ذهب اليه المتاخرون حيث قالوا ببعد النسبة في القضية
واراد بالتصديق التصديق النسبة الايجابية ونا ويل كلام من قال بان النسبة الذهنية
اراد بها الايقاع والانتزاع على ما صرح به المحقق الشريف مطابقة للنسبة الخارجية على
وجه يوافق لما حققه الاستاد وان يقال اراد بالنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرف
نفس الاتصاف على ما صرح به المحقق الشريف ومعنى كون الخارج ظرف نفس الاتصاف
ان يكون ذات الموضوع موجودا في الخارج على نحو يصح انتزاع الصفة عنه كما حققه الاستاد
واراد بكون النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية انها مطابقة لها في القضايا الخارجية
او اراد بالخارج نفس الامر بالمعنى الاعم حتى يكون بها ما يصدق مطلق القضايا وتعينا
بمعنى ما لكم يعني ان في الخارجيات مطابقتها للنسبة الخارجية وفي الذهنية مطابقتها
للنسبة الذهنية اما النسبة التي في غير هذا الذهن او هذه النسبة ويكفي في المطابقة
بالتغاير بحسب الاعتبار وفي الحقيقيات مطابقتها لما في نفس الامر مطلقا وان لم يدل
كلامه بما ذكر وحمل على ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الموجودة في الخارج كان
مردودا لما مر من ان الاتصاف ليس موجودا خارجيا قد مر ما يتعلق بتفصيله من ان
امكان الصفة لذاتها لا يستلزم امكان الموصوف لذاته فان قلت ان اتصاف
الشي بالصفة العينية اذا كان على نحو ترتب عليه الآثار المطلوبة ملزوم لوجود الموصوف
وهو ملزوم لامكانه لكن المقدم الاول وهو الاتصاف المذكور متحقق فيلزم تحقق
التالي الاخير وهو امكان الموصوف قلت هذا دليل آخر يمكن توجيه المنزه دون
الشرح ثم اعلم ان الظاهر ان الشارح لما جعل الدعوى عدمية مطلق الامتناع بنا على ما
المعتبر لم يجعل الامكان الواقع في الدليل الذي اورده المص على الامكان العام المقيد بطرف
الوجود لانه لا ينافي الامتناع المطلق فلم يكن استثناء نقيض التالي فحمل على الامكان

الخاص ولا خفاء في ملايمة السند المذكور للمنع لان مطلق الامتناع ينافي الامكان
الخاص وقوله وبهذا يظهر اشارة الى الايراد الذي على الدليل على عدمية الامتناع سواء
كان وروده على التقرير الاول المذكور في المتن او على التقرير الثاني ثم حقق ان المراد من
الامتناع هو امتناع الوجود فيندفع الايراد على التقرير الابسط والاخصر هذا غاية توجيه
كلام الشارح واما الاستاد فحمل الامكان على العام دون الخاص اما اولا فلما قوله فيكون
موصوفها اولا بان يكون ممكنا عنه لان تلك الاولوية انما يصح في الامكان العام دون الخاص
كما لا يخفى واما ثانيا فلان دعوى كون امكان الصفة امكانا خاصا مستلزما لامكان
الموصوف امكانا خاصا تم فان الصفات الزائدة على مذهب الاشاعرة ممكنة لذاتها مع
ان موصوفها هو الواجب بالذات وبعد حمل الامكان على العام لا بد من حمل الامتناع
على امتناع الوجود ويرد ما اورده فخلاصة البحث ان التقرير الاولى لا يمكن حمله على
ما اختاره المصنف من ان المراد عدمية الامتناع المطلق فلهذا احض كلمة بهذا في كلام الشارح
بالاشارة الى الايراد على التقرير الثاني كما اشار اليه في الشبهة الثانية حيث قال فلا
تم الاندفاع ادليس في هذا التقرير ما يأبى عن الحمل على ما اختاره المصنف هذا ومن تضاعيف
البحث يعلم ان في كلام المصنف اضطرابا لان الدليل الاول كما صرح به الشارح هناك مبني على ان
الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمدعى عدميته وهذا
الدليل على تقرير المشتمل على حديث الامكان مبني على خلافه لانه مبني على ان المراد من
الامكان العام لا الخاص لما مر في الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرناهما والوجه الاول
لانه مختص بتقرير الشارح فيجب ان يكون المراد من الامتناع امتناع الوجود
المقابل للامكان العام المقيد بطرف الوجود الشارح وبوجه اخصر ان كان الامتناع
ثبوتيا فيه بحث لان المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا في الخارج

وعلى هذا لم يظهر للشارح وجه من ان امكان الصفة يستلزم امكان الموصوف اذا حمل الامكان على الامكان العام المقيد بطرف الوجود كما لا يخفى [illegible]

قد عرفت ان [illegible] [illegible] عدم [illegible] في [illegible] على المطلق حمل المنع [illegible] المحقق [illegible] على منع الوجود ومع هذا [illegible] [illegible] الاضطراب [illegible] في [illegible] عدم [illegible] الكلام [illegible] بعيد وذلك [illegible] كلام المصنف [illegible] مقابل الامتناع [illegible] العام [illegible] [illegible] [illegible] في الخارج [illegible]

بالفعل

بالفعل بل كونه من شانه الوجود العيني فالملازمة تم وان اريد وجود الممتنع بالامكان
فيصير عين الوجه الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود
الموصوف لم يكن هذا الوجه اخصر من الاول اصلا بل هذا دليل برأسه الا ان
يتمسك في الاول بتلك المقدمة الشارح والحق ان المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن الخ
لا يخفى ان الملازمة التي منعها المصنف غير الملازمة المذكورة في تقرير الدليل وانما هي
عكس نقيضها فالمصنف منع الملازم واراد به منع الملزوم وفيه تكلف لا يخفى وربما
توهم انه منع لتفريع نقيض المقدم على نقيض التالي وليس بشيء لان تفريع نقيض
المقدم الذي هو النتيجة انما هو على مجموع الملازمة ونقيض التالي ولا شك ان في
النتيجة لازمة للمقدمتين فمنع التفريع منع لاستلزام الملزوم اللازم نعم هذا مع انه يمكن
تقرير الدليل على وجه ينطبق عليه كلام المصنف من غير كلفة بان يقال لو كان بين الامكان
ونفيه فرق لكان الامكان ثبوتيا والمقدم حق فالتالي مثله ولا يخفى ان في هذا التقرير
يكون المراد من المنع المنفي في قوله المنع يجب نفس الامر كما في تقرير الشارح لكن الغاية
التي ذكرها لا تجري ههنا والمراد من نفي الامكان اما نفيه في نفسه او نفيه عن غيره
كما يشعر به التقرير الذي نقله بقوله قيل ويمكن ان يقرر الخ ثم لا يخفى ان هذا الدليل
على اختلاف التقريرات منقوض بساير المفهومات الاعتبارية والعدمية كالوجود
والعدم انت تعلم ان الملازمة التي اوردها الخ ايراد على صاحب القيل بعد
كلام المصنف عنه جهة وايراد الشارح ان كلام المصنف بعيد عنه جوابا وتوضيحا ان المصنف اشار
الى الاستدلال والجواب عنه وكلام المصنف لا يوافق تقرير الاستدلال ولا تقرير الجواب
الذين ذكرهما صاحب القيل المصنف معروض بالنقيض فيهما حكم اراد ما بالتعبير
الوجوب والامتناع ان يتعين بقرينة ذكرهما سابقا حيث قال وقد يؤخذ الاولان

باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما اذ لا شك ان هذا الحكم مخصوص بالوجوب والامتناع
السابقين ولا يتناول الوجوب اللاحق والامتناع اللاحق اذ لا يجوز الخلو فان الواجب
بالذات يعرضه الوجوب اللاحق والممتنع بالذات يعرضه الامتناع اللاحق كما سيجيء ان لا
يخرج من الضرورة بشرط المحمول الذي هو عبارة عن الوجوب والامتناع اللاحقين قضية فعلية
فلا يرد ان الوجوب والامتناع اللاحقين بالغير ومعروضهما قد يكون واجبا بالذات
وممتنعا بالذات انه على التقدير واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب في
بعض النسخ وجوب ذلك الواجب معلوله لاستواء العليتين ما يتناول التوارد والمقتضي
وما في قوته ليصح على راي الحكماء القائلين بعينية الوجود والوجوب فلم يحتج وهذا
كالمعدوم لا يلزم الانقلاب على تقدير كونه واجبا بالذات وممتنعا بالذات قال الشارح
نظرا الى انه تارة من وجهين الاول ان اللازم هو اجتماع المتنافيين لا الانقلاب
الثاني ان ما سبق امتناعه هو الانقلاب لذاته والاظهار في مراده من قوله ما بعدم
في القسمة امتناع الجمع والانقلاب مع انه يلزم على تقدير كون الممكن بالغير واجبا
بالذات الانقلاب يكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا بمعنى ان ما كان
الامكان حينئذ مستندا الى الواجب بالذات وان لم يكن ممكنا بالنظر الى الواجب بالذات
لكنه ممكن بالنظر الى الواجب بالذات لكنه يمكن بالنظر الى ذات الممكن مع ان زوالها
لان ما بالذات لا يمكن زواله بالنظر الى الذات ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر
وهو ان زوال ذلك الغير ان لم يكن ممكنا نظرا الى ذاته لكن لا شك انه مما يمكن
نظرا الى ذات الممكن اذ ذات الممكن ليس علة للواجب وقد مر ذلك في التشكيك الذي ذكره
في كلامه رحمه الله واذا امكن زوال الغير نظرا الى ذاته امكن زوال ما بالذات نظرا الى
الذات بعد ورود على المقام شيء آخر وهو ان زوال ما بالذات بزوال الغير لا يلزم

انا

انا يلزم ذلك اذا لم يكن مستندا الى الذات ايضا والقول بانه يلزم توارد العلتين على
معلول واحد صحيح لا يضر هنا الكلام اذ بناء الدليل على فرض كون الامكان مستندا
الى الذات والغير معا وانكار ان انه يلزم منه زوال ما بالذات على تقدير زوال الغير
والمورد يقول على هذا الفرض وهو كونه مستندا الى الذات والغير معا لا يلزم
زواله بزوال الغير لانه لما كان مستندا الى الذات ايضا فيبقى ببقائها والقول بان
استناده اليهما مستلزم لا ينفع في دفع منع استلزام المحذور الذي ادعى المستدل لزومه
منه لو فاد المقدم لا يقدح في عدم استلزامه المحذور آخر نعم هذا دليل على حدة على
رد المحقق الشريف قدس سره وانت خبير بان هذا الايراد لا يرد على ما ذكره رحمه الله
بناء كلامه على ما شاء له للمستدل فالمستدل غفل عن هذه الدقيقة فتأمل تعرف
نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى ليس المراد انه يكفي مطلقا بل انه لا حاجة
فيه الى الاستعانة بلزوم الانقلاب وقد عرفت حال هذه الاستعانة من انها مشتملة على
المسامحة المذكورة ويحتاج فيها لدفع ما اورده الشارح بقوله لانا نقول يجوز ان يكون
ذلك الغير واجبا الى التدقيق الذي ذكره الاستاد ومن الترام تقدير مقدمة هي ان استواء
الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا ولهذا قال بدون
الاستعانة بلزوم الانقلاب هذا بل لا يبعد ان يقال على تقدير الاستعانة بلزوم
الانقلاب يحتاج الى ملاحظة امتناع التوارد اذ على تقدير استناده الى الذات ايضا لا يزول
بزوال الغير لبقائه ببقاء الذات فلا بد من القول بانه لا يجوز استناده الى الذات
والا لزم التوارد ولكن يتوجه ما اشرنا اليه بان يقال اذا لم يستند الى الذات فكيف
زوال ما بالذات بسبب الغير ويمكن ان يحمل قوله تطويل بلا طائل اشارة اليه كان
التطويل اشارة الى ما ذكرنا ويرد على قوله مع ان الاول هو اللائق بسياق كلامه

ان اختيار الصواب بناء على اعتقاد دوروده ايراده ثم لا يخفى ان ما كتبه الشارح في الحاشية
لا عتذار ذكر لو سلم في غير قبيل غير مسموع لان ما ذكره يدل على انه تحقق هنا قرينة لفهم المراد
ولا يدل على ما يندفع به الايراد لان الايراد بان المنقول ليس من كلام من نقل عنه بل في
غير مندفع والابطال الذي يطلبه يحصل بدون ورود هذا الايراد بان يقول ولو سلم فيلزم
ان لا يتوقف انتفاء الغير شرطا في هذا منع لقوله فلا يزال للغير مدخل في امكانه بان الامكان
ما ذكره وهو ان امكانه مستند الى الذات بشرط انتفاء الغير ان يكون ذلك الانتفاء
شرطا لاستناد الامكان الى الذات لا ان انتفاء الغير شرط لنفس الامكان وكيف يكون
ذلك مع ان نسبة هذا الانتفاء ونقيضه الى نفس الامكان على السواء فلا يتوقف على
الانتفاء بل ولا على نقيضه ايضا وذكر نقيضه للاستطراد وبيان للواقع اذ يلزم مما ذكره
انه مما ذكره انما يدل على عدم مدخلية نقيضه وهو وجود الغير المتقوم به فلا يتوقف على شيء
منهما تفريع للمنع اي لتنقيض المقدمة الممنوعة على السند الا انه مشتمل على امر زايد يلزم مما
ذكره في السند وقوله لانا نقول ابطال لهذا الصحيح المتفرع المشتمل على تلك الزيادة
بوجهين حتى يلزم اثبات المقدمة الممنوعة والوجه انه لو صح ما ذكرته من انه ليس للغير مدخل اصلا
في علية نفس الامكان كان الذات مطلقا علة تامة للامكان اي من دون مدخلية الغير
مطلقا لا في نفس الامكان ولا في علية الذات ولا في استقلال الذات في العلية وذلك
لانه لو توقف العلية على امر لتوقف المعلول عليه حين توقف على العلية المتوقفة عليه
هف لان المفروض مدخلية انتفاء الغير في علية الذات وهذا الوجه لا يتوقف على اخذ
الزيادة المذكورة والثاني انه لو لم يكن للغير مدخل اصلا لا وجودا ولا عدما لم يكن
ممكنا بالغير وقد فرضناه كذلك هف ولا يخفى ان هذا الوجه مما يحتاج في صحته الى اخذ الزيادة
المذكورة اذ بمجرد عدم مدخلية انتفاء الغير لا يلزم ان لا يكون ممكنا بالغير لجواز ان يكون

امكانه

امكانه بالغير لاجل مدخلية الغير في العلية لا يكون ممكنا بالغير لجواز ان يكون ~~بالغير ...~~ وجوده فيه ثم قال ومن ههنا اي مما ذكره في مقام السؤال والجواب
يلوح ان ما قيل في الاعدام اي اعدام اجزاء المركب من ان كل واحد علة مستقلة لعدم
المركب بشرط السبق على ساير الاعدام ليس حقا لان عدم المركب لما تحقق على تقدير
انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات لم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها
علة لان العلة ما يتوقف عليه ذلك الشيء بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علل الاول لا
عدم المركب يتوقف عليه وهذا مبني على ما تحقق في مبحث العلة والمعلول من ان ما يتوقف
عليه الشيء بمعنى ان يمتنع وجوده بدونه لا يمكن استناده اليه بالمعلولية فان التوقف
بالمعنى المصحح للعلية لازم مساو لهذا المعنى ولا يخفى عليك ان من التحقيق الذي ذكره في
الاعدام يظهر حل ما ذكره من السند فان اللازم منه هو عدم مدخلية خصوص وجود
الغير وانتفاؤه لا عدم مدخلية الغير مطلقا اذ القدر المشترك يكون مغايرا للذات ولا
بد منه بل نقول العلة للامكان حينئذ هو القدر المشترك بين مجموع الذات وانتفاء الغير
ومجموع الذات ووجود الغير وهو غير الذات تامل فيه وعدم الاجزاء بالنسبة الى عدم المركب اذا كانت علة
فاعلية لانه مستقل بالعلية وغير الفاعل لا يكون كذلك على ما يجيء فيلزم القول بان
فاعل الواحد بالعدد اي الواحد الشخصي غير واحد بالعدد وسيجيء في مبحث العلة ان
المعلول انه باطل ولعل الاستاد رحمه الله اختار ذلك بناء على منعه ان عدم المركب واحد
شخصي لكن سيجيء سقوط هذا المنع فالاولى ان يقال فرق بين فاعلية العدم في فاعلية
الوجود وان لم يتصور كون فاعل الواحد بالعدد ليس واحدا بالعدد وبناء على ان
العقل يتفحص عن نحو يكون مرتبة المعلول في التحصل فوق مرتبة العلة ولكن ربما
يجوز ذلك في فاعلية العدم على ما اشار اليه المحقق الشريف في بعض تعليقاته والسر

ان فاعلية العدم يرجع الى نفي فاعلية الوجود فليس ههنا علية وتاثير موجود حتى يتغير
العقل عن ذلك بناء على ان مرتبة المعلول فوق مرتبة العلة في التحصل فتامل
فعلى تقدير ان يكون معلولا للغير لا يلزم الانقلاب لا بل الصواب ان يقول لا يلزم التوارد
اذ الكلام فيه لان هذا انه مقابل قوله واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما ومعناه انه على تقدير ان يكون الامكان معلولا
للغير لا يلزم ان يخرج الممكن بالذات عن كونه ممكنا ذاتيا حتى يدخل في الواجب لذاته
٢ ويرجع الى القسمين الاولين ويلزم محذورهما وهو الانقلاب ويمكن اثباته اي — او ممتنع الذات
اثبات ان الذات علة مستقلة لسلب المذكور بنفي الاحتمالات الثلثة المذكورة
في مقام السند بانه لو كان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته جايزا ان يكون ممكنا وان
يكون واجبا اي جوازا خاصا وبيان ان امكان كون الشيء واجبا لذاته مستلزم على
التناقض اي امكانا خاصا ان هذا الامكان مركب من امكانين عامين احدهما امكان
كونه واجبا بذاته ٢ والامكان مستلزم للوجوب لانه اذا كان شيء ما يمكن ويصح كونه — بالامكان العام وهذه م
واجبا بذاته فيجب كونه واجبا بذاته وهذا الوجوب يناقض للامكان العام الاخر و
هو ظ فان قلت كل ما يمكن ان يكون واجبا لذاته في نفس الامر وجب ان يكون واجبا
لذاته لا ان كل ما يمكن ان يكون واجبا لذاته نظرا الى ذاته وجب ان يكون واجبا
لذاته [illegible] ان هذا الامكان يرجع الى الذات م
الذات قلت كل ذات غير ذاته تعم يابى عن كونه واجبا لذاته هذا ثم ههنا بحثان
الاول انا لا نم انه اذا لم يكن الذات علة للامكان يجوز اتصافها بنقيضه نظرا الى ذاته
حتى يلزم على تقدير كون الامكان معلولا لغير الذات ان يكون تلك الذات يجوز
اتصافها بالامكان وبالوجوب وبالامتناع المنافيين للامكان اذ يجوز ان الذات

عن الاتصاف بنقيض صفة لم يكن الذات علة لها فان الذات الماخوذة بصفة يابى
الاتصاف بنقيض تلك الصفة مع انها اي الذات الماخوذة بتلك الصفة ليست علة
للصفة الماخوذة معها الثاني انا لو سلمنا ان كل ذات لم يكن علة لصفة امكن اتصافها
بنقيضها نظرا الى ذاته لكن لا نم انه يجوز اتصافه بنقيضه نظرا الى الذات فلعل
الذات يابى عن الاتصاف بخصوص الوجوب والامتناع ولا يابى عن الاتصاف بسلب
الامكان المستلزم لكل منهما ولا يخفى ما في الجوابين من التعسف والعناد والحق ان
الدعوى اظهر من هذه المذكورات وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا
لذاته حاصله انه لما كان امكانه بتاثير الغير فيه فعلى تقدير عدم تاثير الغير فيه يكون
اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فعدم تاثير الغير فيه يكون علة لكونه واجبا لذاته
لكن لا يمكن كون مفهوم من المفهومات علة لكون الشيء واجبا لذاته وان كان هذا
المفهوم مستحيلا وفيه نظر اذ على تقدير عدم تاثير الغير لم لا يجوز ان يكون ممكنا ذاتيا
ويكون امكانه ح مستندا الى الذات بناء على انه كان مستندا الى الذات بشرط استنادها
الغير والى الغير على تقدير وجوده فاذا انتفى الغير استند الى الذات ولم يزل والجواب
ان للغير مدخلا ح على اي حال اما وجودا او عدما فعلى تقدير عدم تاثير الغير ومدخليته
فيه اصلا لا وجودا ولا عدما يلزم زوال الامكان بالضرورة نعم يمكن ان يقال عدم تاثير
الغير فيه يجوز ان يكون محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو زوال الامكان
مع زوال علته مطلقا ولو سلم زوال الامكان فصيرورته واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
غير تم اذ عدم تاثير الغير لما كان محالا جاز ان يستلزم خلو المفهوم عن النقيضين والامتناع
خلو كل مفهوم عن الشيء نظرا الى ذاته انما يثبت بعد اثبات كون الامكان مقتضى
الذات ولا يقتضيه الغير اذ لو فرض ان الشيء مقتضى الغير او الامكان مقتضى الغير والاخر ان

لسبب
بمجرد مقتضى الذات فان ذات لم يقتض الذات شيئا من الوجوب والامتناع وكان امكانه
الغير فما بالنظر الى ذات الممكن جاز خلوه عن الثلث ان لم بمعنى ذات الممكن لا يأبى عنه وان
كان الخلو عنها محالا بالنظر الى ذات تلك المعلومات وذلك لما ذكرنا ان هذا الذات لا
يقتضي شيئا مما فرضنا شيئا من الثلث وقد مر في الدليل الاول الذي ذكره رحمه الله ما يدل
على ان كل امر لا يقتضي شيئا يجوز خلوه عنه نظرا الى ذاته ولو سلم فاللازم مما ذكر ان يكون
الواجبية مثلا لازمة لعدم تاثير الغير فيه ولا يلزم من كون الشيء لازما لامر ان يكون
اللازم مقتضى لذلك الشيء وبوجه آخر عدم تاثير الغير فيه وان كان ممتنعا في نفسه لكنه ممكن نظرا
الى ذات الممكن وعلى تقدير عدم تاثير الغير يلزم الانقلاب فيلزم امكان الانقلاب نظرا الذاتي
الى ذات الممكن لكن الانقلاب ممتنع لذاته وفيه نظر لان الانقلاب من الامكان
الى الوجوب الذاتي مثلا انما يكون ممتنعا لذاته اي نظرا الى ذات الممكن مقتضيا لما
لهذا الامكان ولم يثبت بعد بل هو المطلوب الانقلاب الانية فان الممكن المأخوذ مع وجود
العلة [illegible] لانه اذا كان الممكن المأخوذ مع وجود العلة واجبا فمعروض الوجوب
الغيري الذات مع وجود العلة اذا كان القيد داخلا او الذات مع الاضافة اذا لم
يكن القيد داخلا وعلى التقديرين يختلف معروض الامكان الذاتي والوجوب الغيري
ولهذا قيل في الفرق بين المشروطتين ان في المشروطة بشرط الوصف يكون [illegible]
على مجموع الذات مع الوصف والجواب ان الواجب بالغير ما كان موجودا او ما كان مجموع — معروض الضرورة مم
الذات مع وجود العلة او مع النسبة ليست موجودة عينية بل التحقيق ان معروض
الوجوب هو الذات من حيث هي ووجود العلة شرط له وكذا في المشروطة بشرط الوصف
يكون المحمول كتحرك الاصابع ضروريا لذات الكاتب من حيث هي لكن وصف الكتابة شرط
لضرورة ثبوت التحرك للذات لا انه جزء للموصوف بوصف التحرك والله اعلم بالصواب

[illegible] ان لو كان ذات الممكن مم

١٠٢

للوجود كما هو المشهور فانهم فسروا الوجوب
الذاتي باقتضاء الذات الوجود والغيري
باقتضاء [illegible] مم

اقول لم يقل انه معنى الضرورة بل فسر الوجوب الذي هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء اي الغير
وفسر الامتناع ايضا الذي هو عبارة عن ضرورة العدم بالاقتضاء للعدم وفسر الامكان الذي
هو عبارة عن سلب الضرورة بسلب الاقتضاء الذاتي للوجود والعدم ثم قاس الامكان
الغيري على الوجوب والامتناع الغيري قياس المقابل على المقابل لا قياس المثل على
المثل حتى يكون القيد المعتبر في الوجوب والامتناع الغيري ايجابا وهو الغير الا
معتبرا في الامكان الغيري ايضا كما زعمه رحمه الله ففسر الامكان الغيري بعدم اقتضاء
الغير الوجود والعدم والى حمل ان تفسير الامكان بسلب الضرورة وتفسير الضرورة بالاقتضاء
كلاهما شايع متعارف بينهم وقد مر مرارا ويلزم منهما ان يكون معنى الامكان مطلقا
سلب الاقتضاء المذكور ويكون ذاتيا باعتبار ان الذات لا تقتضيهما كما اعترفت
فيكون غيريا باعتبار ان الغير لا يقتضيهما ويؤيده ما قرره الشارح المحقق الشريف
صرح في حاشية المطالع بان تمايز الاعدام انما هو باعتبار تمايز الملكات
انقسامها فانقسام الامكان الى الذاتي والغيري ينبغي ان يكون باعتبار انقسام الضرورة
التي هي عبارة عن الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري فينبغي ان يكون الامكان
بالغير عبارة عن سلب الوجوب والامتناع الغيري فيرجع الى ما ذكره الشارح هذا والتحقيق
ان الامكان مطلقا عبارة عن سلب الضرورة والضرورة التي هي متعلقة السلب لا يخلو اما ان تؤخذ
مطلقا غير مخصصة بالذاتية فحينئذ لا يتحقق الامكان اصلا لا ذاتيا ولا غيريا بل يتحقق
الامكان الذاتي اتفاقا والاستاذ ايضا اعترف بهذا ولهذا حكم بان يصير الممكن ممتنع
الطرفين لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وجودا كان او عدما والحق خلافه كما عرفت بل الحق
ان تخصص الضرورة المذكورة بالذاتية ويكون ذاتية وغيرية باعتبار اقتضاء الذات
او الغير سلب تلك الضرورة وح يظهر الفرق بين الذاتي والغيري في الامكان بان الاول

متحقق والثاني غير متحقق على وجه فسر الامكان بالتفسير المشهور الذي هو عبارة عن سلب الضرورة المعتبر
مقابلا للوجوب والامتناع ولا يخفى على الفطن ان مراد القوم من الامكان الغيري هذا
الامكان رعاية الموافقة والمناسبة مع الوجوب والامتناع الغيري على ما ذكرنا وقد زعم
بعضهم انهم لما فسروا الامكان مطلقا بسلب الضرورة الذاتية وجعلوا ذاتية باعتبار
اقتضاء الذات هذا السلب لزمهم ان يجعلوا غيرية باعتبار اقتضاء الغير لهذا السلب
فان قيل لا شك ان للوجوب الغيري مثلا نقيضا ونقيض الوجوب هو الامكان ولا
شك ان نقيضه هو سلب الوجوب الغيري فيلزم ان يكون ذلك الامكان سلب الوجوب
الغيري ولا شك في انه ليس امكانا بالذات فلا بد ان يكون امكانا بالغير قلت الكلام في
اصطلاح المتكلمين ومنهم المصنف والامكان الغيري الذي نفوه ولا يقولوا احد بانه
تحقق الامكان الذي هو سلب الوجوب الغيري فيه بحث لانه قد صرح بهذا في الحاشية
ينبغي ان يكتب على قول المصنف فيما بعد ويلحقه وجوب آخر لا يخفى قضية فعلية واما ما ذكره
ههنا فالظاهر منه اختصاصه بالامكان هذا وقد عرفت وجه تخصيصها بالغير بالاتحاد من حيث
كلام باستلزامه للامكان وانتخصيص بالغير بالاتحاد مطلقا خطاء لانه مخالف
لتصريح المصنف ههنا فلو قال والثاني صواب لكان اظهر الشارح فان الامكان بنسبة الى
الماهية من حيث هي هي الى الوجود والعدم فيه مسامحة اذ الامكان الخاص مركب من امكانين
موجبا وسالبا لا موجبا محصلا ومعدولا وكانه مبني على ما راى المصنف اعتبر الجهات
الوجود والعدم لا في الوجود فقط وكذا التسامح في قوله اما اذا اخذت الماهية مع الوجود
الى آخره بان معروض الوجوب هو الماهية المقيدة بالوجود على ان يكون التقييد داخلا
سواء كان القيد ايضا داخلا او خارجا وليس هو المراد على ما عرفت كيف والماهية
المأخوذة من حيث تلك الحيثية كانت اعتبارية فكيف يتصف بالوجوب الخارجي

ليس عليها الامتناع بل المراد ان الوجوب كالامكان عارض للماهية من حيث هي هي حتى كان
معروض الوجوب هو معروض الامكان بذاته الا ان عروض الوجوب مشروط بوجود
العلة او وجوده دون عروض الامكان فانه غير مشروط بامر المصنف وكل ممكن
العروض ممكن ذاته اراد بالعروض الحلول مطلقا سواء كان حلول العوارض في الموضوعات
او حلول الصورة في المواد واراد بالامكان الامكان العام ليتناول اللوازم كما لا
يخفى من غير تكلف هذا ظاهر عبارة المتن ولا يرد عليه شيء اصلا واما ما ذكره الشارح فمنه
اما اولا فلما وقع في بعض النسخ بعد قوله والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود في شيء آخر
قوله سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها واما
ثانيا فلما قوله ولو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره واما ثالثا فلان
الفرعية غير لازمة مما ذكره من الاستدلال بل اللازم منه ليس الا مجرد الاستلزام كما لا يخفى
وغير لازم من عبارة المتن اصلا واما رابعا فلانه يرد على المصنف على هذا النقض بالواجب
ايضا ولا شك ان الواجب يتصف بانه محمول على المفهومات العامة والى حصة الصادقة
عليه لان عكس النقيض الموجبة الصادقة صادقة قطعا بناء على ان الحمل الايجابي انه
عين الاتحاد في الوجود والى الشيء مع شيء في الوجود في قوة الاتحاد بالآخر معينة
وكذا المحل الا فرد ما لمركب من الحال والمحل فيه ان ما فرض انه محل آخر يجب ان يقع
تلك المجردات لعلة يمكن ان يكون حالا في مجرد آخر ثم لقطع التسلسل لا بد ان ينتهي الى
محل لا يكون له محل بالفعل واما انتهاؤه الى محل لا يمكن حلوله في مجرد آخر فغير ثابت
فتامل المصنف واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة ذكر الوجود بناء على
ان الاحتياج الى العلة انما هو للوجود او العدم واما الماهية من حيث هي مع قطع النظر
عن كونها موجودة او معدومة فالظاهر انها لا تحتاج الى العلة ويجيء في هذا الكلام في الماهية

واما تخصيص الوجود فلان بعضهم نفوا الاحتياج الى العلة في جانب العدم فهذا او يمكن ان
يق الغرض من اثبات الاحتياج الى العلة اثبات الاحتياج في زمان البقاء في الوجود فخص
بلزم الاحتياج الى الفاعل في دايما على ما يجئ ويمكن ايضا ان يوجه التخصيص بان علية العدم
ليس حقيقة اذ ليس للعدم تاثير فعلية العلة تكون بتاثيره وعلية عبارة عن عدم التاثير في الوجود
فتامل فهذا الظاهر عبارة الشارح ان المذهب الرابع ان علة الافتقار الامكان مع الحدوث
شرطا وح يتحقق ههنا احتمال آخر وهو ان يكون العلة هي الحدوث بشرط الامكان والمراد
بالعلة هي الفاعلية ثم الدليل الذي ذكره مبني على ان حقيقة الامكان هي التساوي الى الاعدام
للوجود والعدم لكن الى حاصل التقسيم هو الثاني والاول ثبت بالدليل المنطقي
اي وبيل الاول نوتية الذاتية ثم كون الاوسط ملزوما للاكبر مما لم يشترط احد والازم ان يكون
كبرى الشكل الاول ضرورية دايما ولم يقل به احد وكلية الكبرى لا يدل على هذا
كما لا يخفى ولعل مراده بلزوم الاكبر للاوسط شموله لجميع افراد الاوسط ولو بالامكان
والكلام بعد لا يخلو عن خدشة لعدم تناوله الكبرى السالبة والاولى ان يق هذا بيانه
مخصوص بما نحن فيه والمدعي فيما نحن فيه موجبة ضرورية الا انه لا يليق تقريره على ما
يقتضيه سوق كلامه رحمه الله ايراد على دفع الاحتمال الثاني بانه لو اشترط في الاستدلال
من احد المعلولين على الآخر العلم بوجود ربما عن علة واحدة اي العلم بتحقق علة كان
استدلالا بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر فهف والى حاصل ان الاستدلال
باحد المعلولين على الآخر استدلال شايع متعارف بينهم ويلزم بمقتضى هذا الاشتراط
ان لا يتحقق هذا النوع من الاستدلال بل يرجع الى احد النوعين الآخرين والجواب
انه على تقدير تسليم انه يلزم من الاشتراط المذكور وساطة العلم بتحقق العلة يلزم
عدم تحقق هذا النوع من الاستدلال بيان ذلك ان الاستدلال من احد المعلولين

تا ١١٤ م

لهما على الآخر بان يثبت الاوسط الذي هو معلول لعلة للاصغر ويثبت الاكبر الذي هو معلول
آخر له حتى يلزم ثبوت الاكبر للاصغر واللازم مما ذكر ان يكون الكبرى فيما نحن فيه
نظرية يحتاج الى برهان لمي من العلة على المعلول وذلك لا يقدح في كون الاستدلال — اصل ص
استدلالا من احد المعلولين على الآخر هذا ولكن في توجيه عبارة الشرح وتطبيقه عليه او
على جواب آخر تعسف ظ وتقرير آخر بان يكون هذا ابطالا آخر للاحتمال الثاني وحاصله
انه لا يمكن ان يكون هذا الاستدلال استدلالا من احد المعلولين على الآخر كيف وهذا
النوع من الاستدلال ليس استدلالا مستقلا بل يرجع الى الاستدلال بالعلة على المعلول
وتقرير الجواب انه لا يمكن القول بنفي هذا الاستدلال كيف وهم صرحوا بان لزوم بعض
المعلولات لعلتها بين ولزوم بعضها لعلتها خفي لا يمكن الاستدلال به الا من البعض الاول فالاستدلال
باحد المعلولين على الآخر متحقق ومصرح به في كلامهم فلا يمكن نفيه بالكلية نعم ما نحن فيه
ليس من هذا القبيل كما قررناه في الجواب الحق عنه فان قلت ما ذكرت كما يبطل هذا الجواب
يبطل الجواب الحق ايضا قلت لا لان العلم بوجودهما عن علة واحدة غير العلم
بتحقق العلة وجعلها وسطا في التصديق تامل لكن على هذا التقرير ينبغي ان يتوسط ان
ينبغي ان يكون موضعه بعد تمام الجواب الحق والى قرينه هين وبما قررنا ظهر ان ما ذكره
الاستاد من تبديل اللزوم بالاستلزام غير صواب اما اولا فلان كلام الشارح في الاستدلال — ليس ص
باحد المعلولين على الآخر لجعل العلة واسطة بل جعل العلة اصغر وبوضح ايراد
استدلال من كلامهم يكون من هذا القبيل حتى لا يلزم بطلان هذا النوع واما ثانيا
فلانه على تقدير تسليم ان كلام الشارح في بيان الاستدلال من احد المعلولين على الآخر
لجعل العلة واسطة فلا انه لا بد ههنا من كون احد المعلولين مستلزما للعلة وهو الذي
جعل اصغر لك وجب كون احدهما لازما لها وهو الذي جعل اكبر بل الثاني اظهر

لان اشتراط اللزوم ههنا لاجل ان النتيجة ضرورية ولزوم الكبرى دخيل فيه دون الصغرى
وما وقع في اكثر النسخ لان الاستدلال بالمعلول على العلة فلا يجدي ما ينفع المسامحة و
النسخة الاخرى لان الاستدلال باحد المعلولين على الآخر بواسطة العلة وهذه اصح ونورد
من غير حقيقة العلم بتحقق العلة ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول فيصح الاستدلال بذلك
البعض على العلة المعينة   انه فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار
اي لا يستلزم العلم بالحدوث العلم بالافتقار اصلا لا استقلالا ولا جزءا او شرطا
انه والحكم بان احد المتساويين لا يرجح الا بمرجح لا يخفى ان اللازم منه دعوى البداهة في استلزام
التساوي الذي هو حقيقة الامكان للاحتياج وليس الكلام فيه انما الكلام في عليته وكونه اولى
البداهة في تحقق الترتب الذي هو معنى العلية بين التساوي والافتقار مع عدم دلالة
العبارة عليه وعدم مساعدة قوله ولذلك تراها تنفر الخ ليكون دعوى البداهة في
اصل المدعى وليس اثباتا للمدعى ثم لا يخفى ان نفور البهائم عن صوت يحتمل احتمالا ظاهرا
انه من جهة انه لم يكن هناك صوت فوجد وهو معنى الحدوث وما ذكره الشارح في
الى نسبته من توجيه التأييد بفعل البهائم فليس بصحيح والبهائم لا يقدرون على تأليف
قياس يشترط فيه كلية الكبرى بل الظاهر ان هذا العلم انما يحصل لها بطريق العادة كما
تنبهتها عند استماع اسامي لها فانها ليست عالمة باوضاع تلك الاسامي بل لما عطف
بها عقيب هذا الصوت وتكرر ذلك تنبهت بما عطف به عند استماع ما تعارف
المصدوقة بتصور وجود الحادث ولا يطلبها اي لا يطلبها من جهة العلم بالحدوث
لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فهذا الدليل ينفي جميع المذاهب لا يعني الغير كما صرح به
الشارح الاصفهاني ولا يرد عليه ما اورده المحشي الجلي وتلقاه السيد بالقبول وظ
كلام الشارح الجديد يقتضيه   الشارح براباء يرجع على التقدير الاول واما هذا

الشرطية
على اعتبار الترتب بين ذوات تلك العلل ولواعتبر وصف العلية في صورتي
والعينية يصير المراتب خمسا وفي صورة الجزئية يصير ستا كما يظهر بالتأمل
الكان يقول نوقض فقد يقال لما تقرر ان علة الافتقار هي الامكان والحدوث
فاذا لم يكن العقل امكانا ثبت انه حدوث ويقال ايضا لعل هذا معارضة بالنسبة
ودليل ان الامكان علة للافتقار رد فقد يقال ايضا اراد بالمعارضة المعارضة
المعنوية ومثل هذا وقع في كلام المص في شرح الاشارات لعلهم   اما لو اراد
ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فيه بحث لانه سيجيء ان الشيخ ان
يقول بان علة الحاجة هو الحدوث قال بان الممكن حين البقاء لا يحتاج الى المؤثر
لعدم علة الحاجة وهو الحدوث ولو كان المراد من الحدوث هذا المعنى فلا يخفى انه متحقق
حين البقاء فهذا التوجيه لا يصلح توجيها لكلامهم هذا لكن كلام الشيخ في الاشارات
يؤيد ما ذكره رحمه الله وصرح به الشارح في شرحه حيث قال ثم ذكر ان علة التعلق الجعول
كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة
حاصلا للمعلول دائمة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع الاوقات وجوده وليست خاصة بحالة
حدوثه فينقطع حتى يكون ذلك مستغنيا عن فاعله هذا كلام المص في شرحه ولا يخفى ان
المسبوقية بالعدم انما يكون حال البقاء اذا اعتقدت على وجه اخذه رحمه الله فتأمل
وقوله لكان حادثا ينبغي ان يقول بدله لكان وجوده مسبوقا بالعدم كما وقع في
عبارة المحقق الشريف وفي قوله لان هذه الحيثية لا تتأخر عن الوجود مسامحة بل
ينبغي ان يقول عن الايجاد لان المستدل بنى كلامه عليه ولم يجزم بتأخره عن الوجود
الا ان يقال هذا بناء على ما اشار اليه في الشبهة السابقة من ان الحدوث كيفية النسبة العقلية
فيتأخر عن ثبوت الوجود للماهية حتى تتأخر كيفية النسبة عن النسبة فكان فيه ايماء الى انه

لم يحتج الى الشرك المذكور بل ينبغي فيه الجزم بتأخر المدوث عن الوجود وقع لفظ الوجود وانع
موقعه قوله فيندفع هذا التوهم اسا ان مثل هذا واقع شائع عندهم كالكانت بالقوة
بالقوة اذ لا يتوهم احد انه اصطلاح في الكاتب غير المشهور ويرد عليه انه ان ازيد
مقابل الفعل فيلزم عدم الافتقار حين المدوث ولم يقل به احد لانهم اتفقوا على تحقق الاحتياج
حين المدوث وانما اختلفوا في تحقق الافتقار حين البقاء وان اريد بالقوة الامكان
الذاتي فيلزم تحققه حين البقاء وقد عرفت انهم ليسوا قائلين به الا ان يجوزوا ان يوجد حتى م
حكم بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره لهم ههنا مطلبان احدهما ان الذات
لا يكون منشأ للاولوية والمراد انها لم تكن كافية فيها والثاني ان تلك الاولوية
لا تكفي في وقوع احد الطرفين والمراد بالرجحان الرجحان بحسب نفس الامر لا الرجحان
بالنظر الى الذات فقط اذ مجرد هذا الرجحان لا يكفي في وقوع احد الطرفين بديهة
في ظهر انه لا يجوزون ان يجتمع الرجحان فعند طريان رجحان الطرف المرجوح
وارتفاع يزول رجحان الطرف الراجح فيجوز زوال ما بالذات اي بالنظر الى
الذات بمعنى ان الذات لا يأبى عن زواله بعد لان المقتضي لا بد ان يأبى عن
زوال المقتضى اذا كان تاما كما هو المفروض ثم ان السيد السند اخذ الاولوية
الذاتية بوجه آخر وهو انه كان الواجب موجودية لانه واجب من غير ان يكون
الذات علة للوجوب والوجوب علة للوجود ولا ان يكون الذات علة للوجود كما
هو راي المحققين لكن يقول الخصم الممكن موجود لان الوجود اولى واليق بالنسبة
اليه من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية واقتضاء فلا يبطل هذا
الاحتمال بالدلائل المبتنية على حديث الاقتضاء والعلية بحسب الظاهر وان كان
يمكن باذنا عناية اذ يمكن ان يقال الذات لما كانت كافية لو قوع الاولوية

بلازم

كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية باعتبار كونها علة لها او مستتبعة لها
مع تقول ان امتنع الطرف المرجوح نظرا الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز نظرا
اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عنه وتخلف ما يكفي الشيء مثل
المقتضى عن المقتضي بل تخلف المقتضى عن المقتضي ايضا مستحيل لان المقتضي اذا
كان تاما لذاته اقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى وقس عليه سائر الدلائل فتأمل
وقد يمكن اثبات الواجب من غير استعانة بنفي الاولوية الناشئة عن الذات بان
يقال لا يخلو اما ان يتحقق فيما بين الموجودات موجود هو عين الوجود القائم بالنفس او لا
فعلى الاول يلزم ثبوت الواجب بعينه لان هذا الموجود يكون واجبا اذ النسبة
اليه من غير النظر الى غيره يكون موجودا ولا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه وعلى الثاني
فنسبة مفهوم الوجود اليه نسبة العوارض وكل مفهوم يكون عرضيا لمفهوم لا بد ان يكون
عروضه له معللا بعلة ومجعولا بجعل جاعل والا لكان ذاتيا له اذ من خواص الذاتي ان
لا يعلل حتى انهم عرفوا الذاتي بهذا والعرضي بخلافه وسيجيء في مبحث الماهية في كلام
المحقق واثبات كون وجود الواجب عين ذاته مبني عليه على ما ستعرف والعلة اما
الذات او غيرها لا سبيل الى الاول لان مفيد الوجود لا بد ان يكون مقدما بالوجود
على ما صرحوا به في اثبات عينية وجود الواجب فتعين ان يكون غير الذات وننقل الكلام
اليه اما ان يكون عين الوجود القائم بالنفس او غيره فيدور او يتسلسل او ينتهي الى الوجود القائم
بالنفس والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب وبهذا الدليل يلزم وجود الواجب
مع كون حقيقته عين الوجود القائم بذاته هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات
له يمكن اثباته بانا لو فرضنا ان الذات كافية في ذلك الرجحان كانت مستلزمة لوجوبه والا
لجاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او لسبب فلم يكن وقوعه الا

يلزم هذا البحث

في وقوع عدم تلك الشبهة

ارجحان فلم يكن الذات كافية وايضا عدم وقوعه ليس لانه لا يصلح للوقوع ذاتاً وهو
فاما لعدم المقتضي او لوجود المانع والمقتضي هٰهنا هو الذات من حيث هو متحقق
ولا يتصور هٰهنا مانع يكون لعدمه مدخل في ذلك الوقوع والا لم يكن الذات كافية
فعدم الوقوع ممتنع والوقوع واجب فظهر ان المقتضي الكافي في وقوع الشي لا
يجوز ان يقتضيه على سبيل الاولوية بل اقتضاؤه انما هو على سبيل الوجوب نعم
وهذا الكلام مبني على ان المراد من كفاية الذات ان لا يتوقف على شي اخر اصلا
ولو كان شيئا مستندا اليها والا توجه ما سيجي انه يجوز استناد وعدم السبب الى
الذات ايضا فلم يحتج الذات الى شي خارج بل مستند اليه ويمكن دفعه بما سيجي فانه بنظره
فهو بعينه يقتضي عدم مرجوحية الطرف الاخر لما تقرر ان المتقابلين معلولا
علة واحدة ويرتبط كل منهما بالاخر بسببها وههنا نظر وهو ان ما ذكره انما
على توجيه انه يرد هٰهنا ايضا بان يقال اقتضاء الذات مرجوحية الطرف المقابل انما
هو على سبيل الاولوية فالمرجوحية وان استلزم الامتناع لكن الذات لا يستلزم
المرجوحية نعم الذات المأخوذ بشرط المرجوحية يستلزم الامتناع لكن هذا
الامتناع غيري لا ينافي الامكان الذاتي كما لا يخفى ويمكن دفعه بمثل ما دفعنا
ايراده عن دليله لكن تأمل   الله الا ان يقال ان قبل هذا ايراد على الدليل
المشهور باختيار الشق الاول ومنع لزوم الامتناع الذاتي المقابل للامكان
الذاتي وهذا انما يتوجه لو اراد المستدل بامكان الطرف المقابل الامكان
بنفس الامر واما لو اراد الامكان بالنظر الى ذات الممكن فقط من غير النظر الى غيرها
فلا يتوجه كما لا يخفى ولعل المجيب لم يتوجه الى هذا الجواب لان التحقيق عنده ان
هذا القسم اعني ما يكون الذات مقتضيا للرجحان والرجحان مقتضيا للوجوب او الوجود

على تقدير الوقوع والفرق بين الواجب والممكن وسيظهر وجه آخر لعدم اختيار هذا
الجواب   ان يكون هو وحده مستلزما للوجود فان قلت كما انه توجه انه تكلف من
حيث تخصيص الغير بما لا يكون مستندا الى الذات كذا في توجيهه رحمه الله تكلف من حيث
تخصيص عدم الالتفات بعدم الالتفات على وجه لا يكون الغير جزءا للعلة في تلك قلت ليس
في هذا التخصيص تكلف لانه ما يتبادر من اللفظ دون الاول ثم لا يخفى انه لا يمكن
توجيه كلام الشارح بما ذكره رحمه الله عند التأمل   يرد عليه مثل ما اورد على الوجه
الذي اخترعه بنظره لانه على تقدير عدم جواز وقوع سبب الطرف المرجوح نظرا الى
ذات الممكن كان الذات مقتضيا لعدم هذا السبب اقتضاء بطريق الوجوب دون
الاولوية ويكون وقوعه ممتنعا بالنظر الى الذات فان قيل لعل اقتضاء عدم سبب الطرف
المرجوح لعدم وقوع المرجوح بطريق الاولوية فيكون اقتضاء الذات لهذا العدم
بطريق الاولوية وكلامه رحمه الله في هذا الاقتضاء انه بطريق الاولوية لاني
الذات عدم السبب المذكور قلت لعدم السبب اعتباران احدهما اعتبار انه سبب
مقتض لمسبب وثانيهما انه عدم السبب مطلقا بالنسبة الى عدم السبب المعروض فبالاعتبار
الاول وان جوز العقل تخلف عدم السبب عنه اذ لم يثبت بعد ان الشي ما لم
يجب لم يقع لكن بالاعتبار الثاني لا يجوز اذ لا يجوز وقوع المسبب بدون السبب مطلقا
ونحن فرضنا الكلام في السبب مطلقا ومعلوم انه اذا امتنع جميع اسباب الشي نظرا الى
شي كالذات فيما نحن فيه امتنع ذلك الشي نظرا اليه ايضا بديهة فليتامل وهذا الكلام
ما لم يتضح جدا مما اخترعه لا يخفى ان المقام اللايق لبيان هذا الكلام قول الشارح واستدل
عليه بانه لو تحقق الخ فالتعرض له في هذا المقام لا بد له من نكتة ولعل النكتة التنبيه على
ان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله فالاولى ان يجاب الخ من الاستدلال المشهور راجع الى

الدليل الذي اخترعه الشارح بان ذلك ان مدار الفرق على ان يعتبر امكان الطرف المرجوح وعدم
امكانه في الدليل المشهور بحسب نفس الامر كما هو المتبادر ولهذا ذكر فيه حديث السبب للطرف المرجوح
وجعل المحذور فيه تخلف المقتضي عن المقتضي التام بحسب نفس الامر الا ان جعل المحذور
التخلف نظرا الى الذات لم يكن ذكر السبب محتاجا اليه وفي الدليل المخترع بحسب النظر الى
الذات كما هو مصرح به فاذا جعل المحذور جواز التخلف نظرا الى الذات كما هو مقتضى
جواب الشارح لم يبق فرق معتد به بين الدليلين وبما قررنا ظهر ان الجواب الاول مثل جواب
السيد يكون جوابا بتغيير الدليل لان المقدمة الممنوعة لزوم امكان مرجوحية الطرف الاولى
بحسب نفس الامر والذي بينه الشارح لزوم امكان مرجوحيته نظرا الى الذات وبما ذكرنا ظهر وجه
آخر لعدم تعرض السيد لدفع الاعتراض الاول عن الدليل المشهور بما ذكرنا سابقا وهذا
هو ما وعدناك فلا يتوقف وقوع الراجح احد وبه لحبث اما ولا فلانه ليس غرض المستدل
بهذا الا اثبات الاحتياج الى الخارج عن الذات مغاير للاولوية حتى لا يكون الاولوية
كافية وقد ثبت هذا بما ذكره واذا ثبت الاحتياج الى الغير في الجملة ثبت الاحتياج الى
المؤثر الموجود وهو غير الذات وبه ثبت المطلوب وهذا بناء على ان الاحتياج الى الغير مطلقا
كان موجبا للاحتياج الى المؤثر الموجود كما يفهم من الحاشية الاتية ثم في تعيينه اليه فيه
بما لا يكون مستندا الى الذات واما ثانيا فلانه لا شك ان عدم السبب اي سبب المرجوح
مطلقا مستلزم وموجب لعدم المرجوح اي لوقوع الراجح وح نقول لا يخلو اما ان يكون
الذات كافية في اقتضاء عدم السبب اولا وعلى الاول يكون الذات مستلزمة
لوقوع الراجح لان الذات ح مستلزمة لهذا العدم لما قررنا سابقا ان الكافي في
وقوع شيء مستلزم له والمستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء وعلى الثاني لا يخلو اما ان
يتوقف على امر غير مستند الى الذات فيثبت المطلوب وهو الاحتياج الى غير الذات والامور

المستندة

المستندة اليها اولا يتوقف الا على الامور المستندة الى الذات وح نقول الذات
مع جميع تلك الامور لابد ان يكون كافية فيه والا استند الى خارج من الامور المستندة
الى الذات هف واذا كانت الذات مع تلك الامور كافية في هذا العدم يكون مستلزما له
ويكون مبدأ لاستحالة انفكاك اي سبب الراجح عن الذات فيكون داخلا في الواجب الذاتي
كما في كلام السيد ويرد على قوله اي فيه نظر اما اولا فلان الكلام في هذا المطلب
بعد فرض ان الذات كافية في الاولوية والنزاع انما هو في ان الاولوية هل هي كافية
في وقوع الطرف الراجح اولا فلا يتوقف الاولوية على هذا الفرض على عدم السبب المذكور
وعدم اجتماع السبب المذكور للاولوية لا يدل على علية عدمه لها هو ظاهر واذا لم يتوقف
الاولوية على عدم سبب المرجوح مع توقف الطرف الراجح عليه يلزم كفاية الاولوية
في وقوع الطرف الراجح واما ثانيا فلان العلة الكافية قد يطلق ويراد بها ما لا
يتوقف المعلول على امر خارج عنها سواء كان التوقف بلا واسطة او بواسطة
نظير ذلك في بحث الوجوب فعلى تقدير تسليم ان الرجحان ايضا موقوف على ذلك العدم بعلة
بعيدة يلزم عدم كفاية في وقوع الراجح واذا ثبت عدم الكفاية يلزم الاحتياج الى امر
خارج للجملة ولو بالواسطة فيحتاج الى مؤثر موجود ويكفي اثبات الواجب به
اقول الممكن يمكن الجواب بتغيير الدليل في الشق الثاني بان نقول وان لم يجب فرضنا عدم
وقوعه مع تلك الاولوية فان كان عدم الوقوع بلا سبب لزم ترجيح المرجوح بلا سبب
هف وان كان مع سبب فعدم هذا السبب مما يحتاج اليه الطرف الراجح فلم يكن
الرجحان كافيا وعلى ما قررنا لا يتوجه السؤال الذي اورده بقوله انه على تقدير وقوع
سبب الطرف المرجوح لا يتحقق الرجحان لان الكلام بعد فرض تحقق الرجحان واما
السؤال الذي اورده بقوله لقائل ان يقول فهو متوجه ومندفع بالجواب الذي ذكرنا

والبعض لا يجري في المعلولات الآنية ~~أي يمكن بين التعصين~~ هذا وقع في بعض النسخ وتوجيهه ان المعلول الآني لما امتنع وجوده في آن فاذا فرض وجوده في آن وعدمه في آن آخر فيقول الخصم عدمه في ذلك الآن لأنه يمتنع وجوده فيه فلا يكون وجوده في آن ~~مسلم~~ وعدمه في آخر ترجيحا بلا مرجح وانما يلزم ذلك لو جاز وجوده في الآن الآخر ويمكن ان يقال وجوده في ان بعد وجوده في آن وان كان ممتنعا فلا يطلب الترجيح لكن يطلب ترجيح كون هذا الآن ظرفا لوجوده والآن الآخر لم يصر ظرفا لوجوده مع تساوي نسبة الآنين الى ذاته فان قلت لعل الذات تقتضي اولوية وجوده في هذا الآن دون غيره قلت خصوص الآن حينئذ مدخل فيه فلا يكون الاولوية لكن هذا التقرير لا يلائم تقرير الشيخ ويمكن ان يقال المعتبر بالذات من نفي الاولوية او نفي كفايتها امكان اثبات الصانع فاذا ثبت ان بعض الممكنات لا يمكن وجودها بدون امر مغاير لذاتها ثبت المطلوب فان تلك العلل الموجودة الاول هو الاول الاولى لانه وينتهي سلسلة الموجودات الممكنة اليه وهو موجود وقد عرفت جوازه تلك الامر الآنية لا يمكن ان يوجد بعض الاولوية وان الالحاق الاولوية عنها كافية في وجوده فيكون مستلزمة لوجوده فالذات مستلزمة لوجودها فلا يجوز زوال الوجود ويمكن بيان المطلب بوجه آخر وهو ان الرجحان الذي يتبع به الطرف الراجح لا بد ان يكون بحسب نفس الامر اذ لا يمكن تحقق الشيء بدون ان يكون وقوعه راجحا على عدمه في نفس الامر فلو كان كافيا في وقوع الطرف الراجح لا يجوز تخلف ذلك الطرف عنه فكان وجوبا لا رجحانا والا لزم وقوع الطرف الآخر فلزم اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر وقد عرفت استحالته واما ان الذات تقتضي ذلك الرجحان على سبيل الاولوية دون الوجوب فلم يلزم ان يكون الذات داخلة في الواجب بالذات وان يكون الرجحان وجوبا فقد عرفت جوابه قلت له ان يقول اذا جوزتم ذلك ففيه نظر اذ لا يمكن ان يقال هذا على تقدير

بعض الاولوية

وقد كان المفروض الذات كافية في الاولوية فيلزم مسلوميتها على ما قرر بانه ان الكافي والتي مستلزم لوجوده والمستلزم للمستلزم مستلزم له

لعله تام

[illegible]

التمادي

التمادي بما تقرر ان الامكان يعني التمادي علة للافتقار الى المؤثر كما ظهر بيانه بنظر الدليل الذي مر واما على تقدير الاولوية فيمكن ان يبقى لعدم لا يفتقر الى مؤثر كيف والى ان التمادي الذي هو علة الافتقار الى المؤثر لم يتحقق ههنا فكذا مسيره او فقد تقرر انه ليس له علة وداير التمادي والى حاصل ان قولنا المحتاج الى الغير في الوجود محتاج الى مؤثر موجود ويحتاج الى قولنا كل محتاج الى الغير لا بد له من مؤثر والى ان هذا المؤثر لا بد ان يكون موجودا والثاني لازم من فرض كون المحتاج وجودا والاول لازم من التمادي الذي فرض انه علة غير لازم من مجرد كونه محتاجا الى الغير فافترقا واما قوله ولهذا حكموا هو متعلق بان هذه التوجيهات بعد نفي الاولوية ثم لا حاجة الى ذلك اي الى ان وجود الممكن المفروض معلول للعدم ولا يحتاج الى وجود واصلا فيلزم ان يكون ذلك العدم فاعلا ومؤثرا فيه وهذا مع انه خلاف ما يجيء من ان اثر العدم لا يكون الا عدما في الفرض لما تقدم انه بالقبول ههنا حيث قال انما المستحيل ان يكون الوجود اثر العدم ولا الى قوله ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الوجود ولما يجيء بيان استحالته ثم لا يمكن فيه قوله بل يمكن ان يقال دخل في شيء من مقدمات المستدل اشار الى تفصيل المنع في قوله والتحقيق اذ الحاصل ان عدم العدم انما يكون وجودا اذا كان العدم الثاني يزوال او علة عدم آخر واذا كان علة العدم انتفاء انتفاء المانع فقط انه علة عدم مستلزم للوجود فعلى تقدير ان يكون عدم علة الوجود يكون المؤثر انتفاء انتفاء المانع وهو انما يقتضي انتفاء المانع او عدمه فلا وجود ههنا حتى يتصور ان يستند اليه وجود الممكن المفروض لا يقال لا يمكن كفاية عدم المانع في وجوده ضرورة انه لا بد له من مؤثر موجود لما مر ان كل محتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر موجود لانا نقول هذا دليل آخر لا يحتاج فيه الى الاستعانة بكون عدم العدم وجودا او كون عدم العلة

علة العدم

علة لعدم المعلول ثم اورد على نفسه ان هذا اى الجواب الذى ذكره رحمه الله مبنى على القول
بجواز كون العدم اثر الوجود كما كان جوابا له مبنيا عليه ولا يخفى عليك انه يمكن اجراؤه
فى المقدمة الاخرى وهى امتناع كون الوجود اثر العدم لان علة الوجود وعلى هذا الفرض
منحصرة فى عدم انتفاء انتفاء المانع فيكون فاعلا مؤثرا الا ان يقال على ان لا يكون تاما
فلا يلزم جواز تأثير العدم فى الوجود ولا يخفى جريان الجواب الثانى الذى ذكره ههنا فيه و
القول بان وجود المانع مقارن لعدم العلة وليس علة مبنى اما على ان العلة حقيقة هى
عدم المجموع علة الوجود حتى يكون انتفاء انتفاء المانع ليس علة ايضا حقيقة بل العلة تحقق
فى ضمنه مقارن له او ان العلة حقيقة ههنا هى انتفاء انتفاء المانع لكنه علة الوجود وبهذا
يظهر جواب آخر يعنى قوله الثانى وما يقال وهو منع كون عدم العلة العدم هو علة الوجود و السند
ظ هذا ثم ان الشارح لم يلتفت الى كون الرجحان علة للوجود فيلزم ان يكون عدمه علة للعدم
لشبهها على من قال بالاولوية الذاتية لا يقول بعليتها ولا بعلية الذات ايضا بل يرجع كلامه
الى ان الذات يوجد من غير علة وتأثير وما قد يتوهم من لفظ الاقتضاء والتأثير فانما هو
على سبيل التجوز لا يفيد لان ما لزم منه مدخلية عدم عدم الرجحان اعنى وجود الرجحان — على انه لو سلم العلية
فلا يلزم الاحتياج الى امر خارج   مع زيادة فى خصوصية كما زيادة بالاولوية
الخارجة لان الامتناع المذكور لو كان مستندا الى الرجحان المستند الى الذات و
الذات كافية فيه يكون الامتناع مستندا الى الذات ايضا مع ان الكلام بعد تسليم جواز
وقوعه تارة وعدم وقوعه اخرى بالنظر الى ذات الممكن واما ههنا فاللازم انما هو
كون الامتناع مستندا الى ذات العلة المقتضية للرجحان   وايضا يمكن ان يقال
فيه نظر لان الكلام فى احتياج وقوعه فى بعض الاوقات دون بعض الى مرجح اخر
يرجح بعض الوقت بوقوع الممكن فيه على البعض الاخر مع ان كل الوقت ظرف المرجح

المفروض

المفروض اولا لا فى الاحتياج الى وقوعه فى جميع الوقت دون بعضه فقط الى
مرجح يرجح جميع الوقت بالوقوع دون البعض فقط ويمكن ان يقال انه وجه آخر لبيان
عدم جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى بعد الوجهين بان العلة اقتضت رجحان
وقوعه فى جميع الوقت على وقوعه تارة وعدمه اخرى فوقوعه تارة وعدمه اخرى وان
كان ممكنا نظرا الى ذات الممكن والى الرجحان انما شرط العلة للطرف الراجح لكنه
ممتنع نظرا الى هذا الرجحان الاخر اعنى رجحان وقوعه فى جميع الوقت على وقوعه تارة
وعدمه اخرى وقوله ويكون معنى الاقتضاء الخ جواب سؤال ايراد على المقام وهو انه — هذا لم
لا شك انه يمتنع تخلف الطرف الراجح عن الرجحان الذى يكون بحسب نفس الامر والا
لزم جواز اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر وهو محال ولما كان ذات العلة مقتضية
لذلك الرجحان فينتهى الى حد الوجوب فاجاب بان اقتضاء الذات الرجحان بعلة
بطريق الرجحان دون الوجوب وقوله هذا الوجه اشارة الى عدم جريانه فى العلل الاتية
بناء على نسخة لم يذكر فيها ذلك فى الاولوية الذاتية فتأمل   او عدم كفاية ما فرض
كفايته مثلا لقائل ان يقول المفروض كفاية المرجح الاول فى وجوده فى جميع الزمان و
الاحتياج الى مرجح آخر لوجوده فى بعضه فقط ولعل هذا المرجح يكفى فى وقوعه فى جميع الوقت
وفى البعض فى ضمن الجميع فلا يكفى فى وقوعه فى البعض وبعبارة اخرى المفروض كفاية — فقط مم
المرجح الاول فى اصل الموجودية ولعل الاحتياج للمرجح آخر لتخصيص بعض الوقت
فى كونه ظرف الوجود مع وجود المرجح الاول فى كل الوقت تأمل   يمكن ان يقال المقصود
فى لا يبعد حمل توجيه كلامه رحمه الله عليه   الشارح هذا يشعر بان المراد بالوجوب لا يمكن ان يقال
المراد بجواز العدم كما يقتضيه سوق كلامه عدم الفعليات اى عدم النسب الفعلية
سواء كانت ايجابية او سلبية فنشأ ان الوجوب المذكور وجوب العدم ولا يبعد ايضا

ان يجعل الوجوب المذكور مخصوصا بوجوب الوجود ويعلم حال العدم بالمقايسة واما
جعل الجواز بمعنى الامكان الخاص حتى يكون المعنى جواز الوجود والعدم احدهما
باعتبار وجوب العدم والآخر باعتبار وجوب الوجود ففيه انه ح ينبغي ان لا يذكر
العدم او يذكر الوجود ايضا كانه توهم ان العدم قد يعرض لنفسه هذا المثال
يصلح مثالا للطبيعية والجزئية ايضا واما الثاني فلا يصلح الا للطبيعية واشار بقوله في
الصورة اي ما تقرر من ان القضايا المستعملة تكون كلية بحسب الحقيقة وما وقع
صورة الطبيعية او الجزئية فلا بد من تاويله مثلا يصدق على كل فرد من العدم ان
طبيعته قد يعرض لنفسه وكذا يصدق على كل فرد ~~من العدم ان طبيعته قد يعرض~~
لنفسه ان بعضا منه قد يعرض لنفسه وعلى ما نقل من الشيخ كما في بعض النسخ لا حاجة الى
التاويل في الجزئية اذ النفس مادي اي ذو مادة بمعنى ماله المادة اعم من ان يكون
قائما بالمادة او متعلقا بها تشبيها بالحلول فيها وانما كان هذا المعنى الاعم هو المراد
ههنا لان المراد بالمادي ههنا محل الاستعداد وكل حادث له الامكان الاستعدادي
عندهم والنفس حادثة لها استعداد قائم بالبدن وفي قوله والصواب نظر لان ما ذكره
انما يكون صوابا لو كان المراد من قوله المركبات ان الامكان الاستعدادي متعلق
بالمركبات بمنزلة استعداد لها اما اذا كان المراد ان محلها وموضوعها المركبات
فلا اذ الامكان الاستعدادي انما يكون عارضا للموضوع اذا كان الحادث عرضا
او للهيولى اذا كان صورة او للبدن اذا كان نفسا وكل ذلك مركب او جزء بحسب الوضع
ويمكن ان يتوجه لا شك ان النفس موضوع لا وجه له ومحل الاستعداد بل مع عدم
تركبها فالحصر غير مستقيم على هذا التقدير ايضا فلو كان رحمه الله اكتفى بقوله كالنفوس
لكان الاستدلال به على عدم ارادة الحصر صحيحا على التوجيهين لقول المص المركبات

وعند هذا ظهر ان ارجاع جميع المواد الى الهيولى وحصرها على ما فعلوا محل مناقشة بل
الشارح قد يخص الغير بالعدم الظاهر كلام الشيخ ومن يليه وحذوه ان الحدوث
هو المسبوقية بالعدم وتلك المسبوقية اما بالزمان وهو الحدوث الزماني واما بالذات
لا بالزمان وهو الحدوث الذاتي فلما كان في مسبوقية الشيء بالعدم لزوم مدخلية
عدم الشيء في وجوده وذلك باطل يرجع ذلك الى مسبوقية وجود الشيء بامكان عدمه
على ما يجيء في كلامه رحمه الله وفيه من التكلف ما لا يخفى غيره اي ما ذكره المص واراد
بالسبق في الموضعين مطلق السبق الشامل للذاتي والزماني فمعنى التقدم الزماني ان
لا يكون مسبوقا بالعدم اصلا لا بالذات ولا بالزمان والحادث الزماني ما يكون
وجوده مسبوقا بالعدم اما بالذات او بالزمان الا ان القسم الاول لا يتصور اذ لا
يكون مدخلية احد النقيضين في تحقق الآخر واما لو ترك هذا التكلف فان قلت
كلامه يشعر بان ما ذكره الشارح صحيح لكنه مشتمل على التكلف والصواب انه غير صحيح
اولا فلان الاب مثلا اي ابنه وان لم يكن فردا منه الى حادث الاضافي اي ليس حادثا
اضافيا بالنسبة اليه لكنه حادث اضافي بالنسبة الى ابيه فيصدق عليه الحادث
الاضافي المطلق اذ لا شك ان المقصود بيان النسبة بين الحادث الاضافي المطلق
والحادث الزماني لا بين الحادث الزماني وفرد من الاضافي وفي المادة المذكورة
انما ينتفي فرد من الاضافي المطلق لا مطلقه واما ثانيا فلان الاب مثلا الى ابنه
كانه ليس حادثا اضافيا لكنها حادث زماني فان تلك الحيثية بل حدوثه انما كان من
جهة مسبوقيته بالعدم قلنا مقصوده ان الاب المأخوذ بتلك الحيثية مادة افتراق الاضافي
بدون الزماني وان لم يكن الذات من حيث هي مادة الافتراق والتكلف من جهة
ان المتعارف في بيان النسبة بين المفهومات اعتبار الذات المتباينة في بيان

تعلقوا الخ

هذا والمراد بالوجه في قوله فما مضى
منه زمان وجه هو الحدوث

ان الاب المأخوذ الخ

اعتبار

تعلقاته

لكن

الافتراق لا اعتبارا مر واحد ماخوذا باعتبارين وجعل مادة الافتراق ماخوذا باعتبار
واحد والتكلف الذي اشارة اليه وسيجي مثله في كلام المص والايراد ان منه ... ذكره
اما الاول فلان بين القدم والحدوث الاضافيين لما كان تقابل التضايف لا يلزم
اتصاف الموضوع الواحد بهما من حيثية واحدة بل الموضوع ماخوذا باحد الاعتبارين
موضوع لاحدهما فقط وباعتبار الآخر موضوع للآخر فالاب من حيث هو موضوع
لاحدهما وهو القدم لا يتصف بالمقابل الآخر اصلا واما الثاني فلان بين القدم
والحدوث الزماني لما تحقق تقابل السلب والايجاب فالاب الماخوذ من حيث هو كذلك
لما لم يكن فرد القديم الزماني كان فرد الحادث المقابل له لا محة هذا التحقيق ما ذكره
الشارح قدس سره وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يجعل هذا حاصل الكلام السابق
مسوقا على اسلوبه كما هو الظاهر فتوهم ورود الدليل حينئذ لانه منتج ولعله لبيان علية التقييد
بقوله بل النقيض ربما يوجبه لكن المنع متوجه وربما يستدل عليه بان وقوع كل من النقيضين
يتوقف على عدم النقيض الآخر فوقوع كل معلول يتوقف على عدم النقيض
الآخر الذي هو المانع وفيه انه لو كان كذلك لزم توقف العدم على نفسه اذ فرض
كونه معلولا واقعا بالتاثير اذ على التقدير المذكور كان يتوقف على عدم الوجود
ورفعه الذي هو المانع عن العدم فتأمل وقوله وكونه على تقدير تحقق المانع الخ جواب عن
سوال تقريره على وجه يكون موافقا للمقام انه لا شك انه اذا كان شيئا مانعا عن
وجود زيد مثلا ووجد فزيد لم يوجد بعد فعدمه من حيث انه مانع مما يتوقف عليه وجود
زيد فاراد بالمانع ما فرض اتصافه بالمانعية وبانتفائه انتفاؤه من حيث انه مانع
فاجاب بانه ليس كل ما ينتفي الشي عند وجوده يكون عدمه مما يتوقف عليه ذلك الشي
ثم لا يخفى ان الامكان والوجوب السابق والتاثير مما يتوقف عليه المعلول فلا يكون

الماخوذ

مثلا ص

العلة التامة بسيطة وسيجي تفصيله في بحث العلة والمعلول الشارح واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية في الذي يستفاد من كلام الشارح هنا ان العلة التامة
بمعنى الفاعل المستقل متقدمة على المعلول تقدما بالعلية دائما واما العلة التامة
بالمعنى المركب فيما يكون المعلول مركبا لا يكون متقدمة والا لزم الدور وفيه
بحث لانه ان كان المراد بالفاعل المستقل الفاعل بشرط استجماعه لما يتوقف عليه التاثير
ففي صورة تركب المعلول لا يتقدم عليه والا جاز الدور ايضا وان كان المراد الفاعل
في زمان استجماعه له فالفاعل المستقل لا يوجب المعلول ولا تعاكس بينهما كما قيل في
الفرق بين الشرط والشطر والقول بانه لا تاثير في المركب بالذات بل التاثير انما يتعلق
باجزائه فالمعلول حقيقة لا يكون الا بسيطا على تقدير تسليمه يجري في العلة التامة المركبة
ويمكن ان يقال بان موضوع التقدم هو ذات الفاعل المقارن لما يتوقف عليه التاثير
لا بشرط المقارنة والاستجماع لكن ايجابه المعلول واستلزامه شرطا بالاستجماع والمقارنة
معها فان في مثال الكاتب التحقيق ان موضوع تحرك الاصابع انما هو ذات الكاتب
لكن في ثبوت التحرك لها شرط ما بالكتابة وهو منتقض بالمتقدم بالطبع اذ التقدم
بهذا الوجه متحقق في جميع ما هو متقدم بالطبع فتأمل ثم الظاهر من كلام المص في شرح
على ما نقله الشارح ان المتقدم بالعلية هو الفاعل المستقل لا المجموع المركب وقد يتوقف
حركة المفتاح على العلل البعيدة من اليد والعضلات لا ينافي كون حركة اليد متقدما
بالعلية بالمعنى الذي فهمه رحمه الله واعلم ان العلة التامة بمعنى المركب فيما اذا كان المعلول
بسيطا من الفاعل والقابل ليس متقدما بالعلية بل هو متقدم مركب من متقدمين احدهما
بالطبع والآخر بالعلية والوحدة معتبرة في المقسم والا لانحصر الكل بل الظاهر ان
المعلول لا يتوقف الا على كل واحد منها وتوقفه على المجموع بالذات وعلى كل واحد

يتوقف ... ما هو متوقف عليه المجموع

جاب

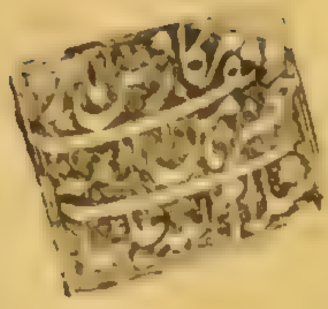
كالمركب ص

والقابل ص

فان قيل لعل المراد بالفاعل المستقل مفيد الوجود
الذي لا يحتاج في افادته الى امر خارج عنه كما اشعر به كلام
الشارح ... في تفسير التقدم بالعلية حيث
قال ليس كان باجزاء ... وما
سيذكره ... الضبط حيث قال فان كان كافيا
في وجوده فمع هذا التحقيق لتقدم بالعلية في
كل معلول كالمركب قلت هذا الوهم فاسد
يصلح التوجيه ... كلام الشارح ... المتقدم
بالعلية الفاعل مستقل ... لم يجوز والحق
... الفاعل المستقل ... لدفع
المنافاة ... ما سيذكره ... وهو غير مناسب
لكلام الشارح ... انه كلما كان ...
... كان هناك فاعل مستقل كان متقدما بالعلية
ومعلوم انه لا يتحقق معلول الا ان يكون
وجوده عن شي ...

من جهة تعلق يتوقف المجموع عليه او يلزم ان يكون المعلول ليس له فاعل قريب فالتقدم
في قول الشارح فهي قد تكون متقدمة المراد بما بينا والتقدم بالعلية والمركب متردد
من التقدم بالطبع فتامل   فالتفاوت في ان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر هناك م
ولا يخفى ان يقتضي هذا التحقيق وهو ان تنوع اقسام السبق وتعددها باعتبار
ما فيه التقدم يلزم ان يكون العلة الناقصة متقدمة بالعلية ايضا والعلة المستقلة
متقدمة بالطبع ايضا لان العلة الناقصة كما تتقدم بحسب اصل الوجود كذلك تتقدم بحسب
الوجوب والعلة المستقلة تتقدم بحسب الوجود وبالوجوب والثاني وان التزمه السيد
السند لكن الاول مما لم يقل به احد وكون العلة المستقلة مستلزمة موجبة للمعلول و
الناقصة غير مستلزمة موجبة له امر خارج عما فيه التقدم لا ينبغي اعتباره في اعتبار الاقسام
والا لو اعتبر الامر الخارج في تنويع الاقسام لزم انهدام ما مهده لدفع السؤال الذي
اورده بقوله فان قلت الخ اعلم ان ما فيه التقدم في التقدم الزماني هو الوجود الذاتي
امتيازه عن التقدم بالطبع باعتبار امتياز نحو الاختلاف فان الاختلاف بين اجزاء
الزمان وهي الواحد والكثير وان كان كل منها بحسب الوجود لكن النحو الاول من الاختلاف
يخص النحو الثاني فان الثاني متى يكون بين العلة والمعلول بخلاف الاول والاول
مما لا يمكن الاجتماع بين المتقدم والمتاخر من حيث هذا النحو من الاختلاف بخلاف
الثاني فليتامل فظهر بما قررنا ان اختلاف الاقسام كما يكون باعتبار اختلاف
المعنى كذلك يكون باختلاف نحو الاختلاف مع وحدة المعنى   فيكون معناه قد يحمل باعتبار
حمل القول على الحمل حتى لا يحمل على الاطلاق والاستعمال فيتوهم الاشتراك لكن على المدعى
ان هذا وجه يرجح حمل القول على هذا المعنى على حمله على الاطلاق ولعدم وجود الوضع
وهو كما ترى من تقدير لفظ الخ وجعل العطف تفسيريا مع ان الاول اوضح

واشهدون



واستشهدون حمل القول على معنى الحمل لاشتراكه بين التوجيهين مع ان اطلاق القول
على هذا المعنى شائع كما في تعريف الكليات الخمس ويمكن ان يقال لو سلم مساواة هذا التوجيه
لتوجيهه رحمه الله فمن ادعى ان هذا هو مراد الشيخ فلا بد عليه البيان ولا يكفي مجرد الاحتمال
ولا يبعد كل البعد حمل التعريض المستفاد من قوله وهو كما ترى على هذا فانه اقوى
واشد مما ذكر ثم النسخ مختلفة ففي بعضها يوجد بالذات بكلمة الباء وهو الذي نقلها
رحمه الله وفي بعضها يوجد الذات بدونها وهي المنقولة في شرح الاشارات
احتياج المعلول الى العلة يمكن ان يقال لا خلاف بين الفريقين في ان الكل
احتياجا الى جزئه بالذات اي لا من حيث الوجود وان كان في زمان الوجود ولا
هذا كون الاثر بالذات هو الوجود باعتبار الاتصاف لان الاثر هو معنا والفاعل
الذي هو المؤثر فكونه اثرا في مقابل كون الشيء مؤثرا وليس معناه معلولا
حتى يكون في مقابل كل محتاج اليه وعلى مذهب من قال ان الاثر بالذات هو
فرق ايضا بين الاحتياج الى الجزء بالذات والى الامر الخارج كيف والثاني معلول
الامكان والاول معلول نفس الذات من جهة التركيب وسيجيء لهذا زيادة تفصيل
الاحتياج معلول لذات الكل من حيث هو كل لا الامكان الذي يعتبر معه ملاحظة
الوجود بل هو علة للاحتياج الذي اشترك فيه سائر العلل مع الجزء وهو الاحتياج
من حيث الوجود وهذا المعنى ما ذكره الشارح في بحث العلة والمعلول صرح به الشيخ في
الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون
مثلا م معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط
الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية
والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته

ويكون جزءاً من حدها وتلك هي الفاعلية او الغائية التي هي فاعلية لعلية العلة الفاعلية

فيتوهمنا شيء وهو ان هذا التقدم لو كان في التقدم بالطبع والمتقدم بالطبع على

ما فهم من كلام الشيخ على ما نقله رحمه الله انما هو من حيث الوجود وايضا العبارة المشهورة

في التقدم الذاتي حيث قالوا وجد فوجد او عدم فعدم فلا بد من ملاحظة الوجود او

العدم وبالجملة اعتبار التقدم من غير ملاحظة الوجود مع قطع النظر عنه محل تامل و

يؤيد هذا اي تقدم الذات من حيث هي بلا اعتبار الوجود ما ذهب اليه رحمه الله من تقدم

فعلية الذات على الوجود ويمكن ان يقال ما ذكره الشيخ من ان ما فيه التقدم اما الوجود او

الوجوب في تقدم المحتاج اليه على المحتاج فالظاهر انه مخصوص بما اذا كان المحتاج اليه علة

للوجود دون الماهية ولعل ما به التقدم ههنا هو الفعلية فان فعلية المعروض

متقدم على فعلية العارض وكذا فعلية الجزء متقدم على فعلية الكل والمناقشة

بان الفعلية ترجع الى التحقق والموجودية مندفعة بانه من قبيل تغيير العبارة فليتامل

قوله لان كون احدهما بالحيثية والآخر بغيرها لم يرد به ان اتصافهما بالفعل بالحيثيتين

بل طلب علة التقدم والتاخر التقديريين وح لا خدشة في توجيه قوله فان قيل اذ لو

قيل اتصاف الامس واليوم بالحيثيتين بالفعل لا بد له من اختلاف وامتياز بالفعل

بين الامس واليوم ولا امتياز بينهما بالفعل قلنا يمكن القول بان امتيازهما بالحيثيتين

مستند الى الامتياز الذهني بينهما لان الاتصاف بالتقدم والتاخر انما هو في الذهن

ولعل الاظهر ان يمنع اتصاف الامس بالفعل بحيثية التقدم واليوم بالفعل

التقدم واليوم بالفعل بحيثية التاخر بل كل الزمان متصف بان بعض اجزائه على

تقدير الامتياز متقدم على البعض ويسمى الاول بالامس والآخر باليوم ويكون

وصف الامسية واليومية بعد تحقق الامتياز وفيه تعسف   قوله لان اجزاء

داخلا م

اتصافهما ل

الزمان

الزمان تتنابت في الفعلية اي بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الامور الواقعة فيها مع

ان التقدم الذي يحدث بينها ليس منهما القبيل تامل   وفي الزمان غيره اراد بالزماني

التقدم الذي بين اجزاء الزمان   لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعض الشيء على بعض لو كان

المراد بجواز الاجتماع الجواز بالنظر الى نوع التقدم المخصوص وارادة ويقول يجب

بل قد يجب واراد رحمه الله بالتقدم بالذات مصطلح الحكماء ولو استدل عليه بان التقدم

ليس هو التقدم بالعلية وبالطبع بما قرره رحمه الله من تحقق هذا التقدم من حيث عدم

الاجتماع وليس من حيث كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه او بان تقدم اجزاء

الزمان بعضها على بعض ضروري وكون بعضها محتاجا اليه لبعض على تقدير صحته ليس

ضروريا لتم الكلام ولم يتوجه عليه النقض المذكور ثانيا   انه لا يتاتى الى آخره مع

المسبوق مسبقة زمانية هذا الكلام من المتكلمين ليس بصحيح كيف وعندهم تقدم اجزاء الزمان

بالرتبة قوله وذلك لانا في عدم الجزم انما هو جواب سؤال مقدر ولا يتوهم ان قوله

فالمنافية مترتبة عليه بل على ما سبقه كما لا يخفى   انه بمعنى عدم الواسطة في الاثبات

لان في الثبوت تغيير الوصف الاول لما لا يكون بينه وبين معروضه واسطة في الثبوت كما

لا حقيقة سره في حاشية المطالع لانه قد نفي الواسطة في العروض الا ان يقال

انه بعدم الواسطة في الثبوت عدم الواسطة في الوصف على انه قد يغير الوصف الاول

بذلك المعنى فتامل   ليصح السؤال ثم حمله كلام [illegible] على انها سؤال عن علة التقدم

على ما يدل عليه لفظ قلت وحمل الاستاد على انها سؤال عن علة الشيء في الواقع كما هو

الظاهر من كلامه مع انه مستبعد يكفيه الاحتمال ثم بناء هذا الكلام وما سبق منه رحمه الله على ان

المذكور في معرض الدليل تنبيه فلا يرد المنع في المقدمات التنبيهية وبخدش هذا التوجيه

كلامهم حيث ذكروا في مقام الجواب بما لم يصلح للعلية في نفس الامر كون زيد مع

[illegible]

مترتبة م

المادة الثلاثية وعمرو مع المادة الاخرى لا يصلح علة للتقدم والتاخر لان
هذا الجواب وسال لا ينافي علة تقدم المادة وان كان كذلك فينبغي رد الجواب و
السؤال جميعا ولا لان السؤال الاول لم يجب بعد الا ان يق انه خوان تغيير
التقرير او انه دليل على هذا المطلب من عند نفسه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتباه لا يجري على ان
علة المادة هي الامكان وتقريره هنا انه لما كان العلم بوقوع تلك المادة في
الامس مثلا مستلزما للعلم بتقدمها من غير ملاحظة امر آخر معه على المادة الواقعة
في اليوم علم ان وقوعها في ذلك الزمان علة للتقدم من غير ملاحظة وساطة امر آخر
اذ ليس غير العلة التامة بحيث يلزم من العلم به العلم بمعلوله واذا ثبت ان وقوعها
في الزمان علة للتقدم علم ان المعروض الاولي للتقدم هو الزمان وان غيره
انما يتصف به بواسطته ولما كان العلم بغير الزمان غير مستلزم للعلم بالتقدم علم
ان غيره ليس علة له بل لم يكن لغيره مدخل في ذلك العلم علم انه ليس له مدخل
اصلا وهو المطلوب وما ذكرهنا من الايراد والجواب فيجري ههنا فتامل ثم يمكن جعله
من فروع ما مر من كلام الشيخ وسيجيء في المتن ان العلم اليقيني بكل ما له سبب لا
يحصل الا من العلم بسببه اذا لم يكن محسوسا كان في الحسن فيه الا ان يقال التخصيص
اذا لم يكن ضروريا لكن الاولى هو الذي فسره المحقق الشريف قدس سره وقد
تلقاه الاساتذة بالقبول اعلى ما رغم الدليل الذي سيذكره المصنف على اثباته بدلا له
هذا التفسير للتخصيص على ما سيجيء فتامل   قد علمت المعنى المراد من التقدم
من اقسامه ان هذا الجواب انما يدفع السؤال اذا احمل الشيخ كلامه على انكار المحقق
الامر الصالح للتقسيم وللقائل ان يحمله على طلب بيانه سابقا قبل التقسيم وجوابه
ان صاحب السؤال قد صرح بانكار المعنى المشترك ويمكن دفع كلا وجهي السؤال بان

بالتقسيم اللفظي بناء على الاشتراك اللفظي كما فهم من الشفاء وذهب اليه السيد
في عدم جريانه في غير الكائن عما يكن الا ان يحمل الامكان على التمثيل وايضا يمكن
ان يق كل ما له شرف فله تقدم رتبي عند العقل والى ذلك بنكر اطلاق التقدم على
الرتبي على انه يكفي لصحة الاطلاق تحقق العلاقة في البعض ويمكن حمل العلاقة في
كلام المعتذر على ما قرر النقل دون المجاز ولو سلم فلعل التخصيص بان هذا المعنى
متحقق فيها ثانيا   فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم بنوع جعل التقدم بغير
اعتبار المعية ليرجع الى ما هو المتقدم بالذات من التقدم   فالمعية الزمانية
زمانية ح — حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة وذلك لان تلك الحوادث ازمنة اذا كانت معلومة
قدرت بها اخرى غير معلومة وانت خبير بان اطلاق المتقدم والمتاخر على زيد وعمرو
مثلا في العرف انما هو باعتبار وقوع احدهما في الامس والاخر في اليوم مثلا ولا يتوقف
على اعتبار كونهما معلومين تقدر بهما غير معلوم وكذا اعتبار المعية بين الحوادث لا يتوقف
على الاعتبار المذكور والاولى ان يق المعية الزمانية الحقيقية عندهم تحقق بين الامور
بينهما ح ل — الواقعة في زمان واحد كما يتحقق التقدم والتاخر الزمانيين الحقيقيين بينهما باعتبار
وقوعها في الزمان المتقدم والزمان المتاخر ومن ههنا يعلم ان اتصاف الحوادث
بالتقدم والتاخر انما هو باعتبار وقوعها في تلك الازمنة المتقدمة والمتاخرة
بمقابل التقدم والتاخر العارضين للحوادث قسما آخر مغايرا للتقدم والتاخر العارضين
للازمنة الواقعة هي فيها تعسف ظاهر هذا وقد يق في تلك الى ثلثة نظر من وجوه
منها ان المعية بين المتضايفين ليس الا مثل المعية بين زيد وعمرو مثلا فلا فرق
بين نفس المعيتين باعتبار ما فيه المعية انما الفرق باعتبار امر خارج وهو ان
هذه الحالة في المتضايفين تقتضي ذاتهما بخلافها في زيد وعمرو وهذا الفرق لا

بل لانه جعلها معيتين احديهما بالذات والاخرى بالزمان والالزم ان يكون جميع
اقسام التقدمات والمعيات اذا كانت مقتضى الذات داخلة في الذاتي و
خرجت عن اقسامها مثلا التقدم بالطبع اذا كان مقتضى ذات المتقدم يكون
داخلا في الذاتي واذا كان مقتضى الغير يكون داخلا في التقدم بالطبع وقس
عليه سائر اقسام السبق والمعية ومنها ان اسناد المعية بين المتضايفين الى
وقوعهما في زمان واحد لا يقدح في كونها زمانية حقيقية لان المراد بالزمانية الحقيقي
ان يكون عرضا اوليا والعرض الاولي للشيء على ما صرح به السيد المحقق قدس سره في
حاشية المطالع ان لا يكون بينه وبين المعروض واسطة في الثبوت ومعلوم ان
في وقوعهما في زمان واحد ليس واسطة في عروض المعية للمتضايفين يعرض له المعية
اولا وبالذات الا ان يقال المراد بالعرض الاولي ههنا ما لا يكون محتاجا الى
الواسطة في الثبوت مطلقا كما يظهر من كلام الشارح في هذا المقام لا يتوقف المعروض على المحقق
الذي كان واسطة في العروض لعله هو وقوع هذا ووقوع ذلك في زمان واحد
لانا نقول بعد ان خاض من بعده بحسب اللفظ نقول تحقق المعية الزمانية
الحقيقية بين الموقوعين فلا مجال للتردد في الحقيقة ههنا ليس في مقابل الاضافي
والاعتباري بل في مقابل المجازي فيرجع الى نفي الواسطة في العروض ومعلوم
لا يكون اسناد المعية الى الوقوع المذكور سببا لكون نسبة المعية اليهما على
سبيل المجاز كما لا يخفى ومنها ان التوقف في عدم تحقق المعية الزمانية حقيقية
مذهب الحكماء لا وجه له لان المعية الحقيقية لو تحققت فاما ان يتحقق بين
الازمنة وهو ظاهر البطلان او بين الزمانيات وهو ايضا باطل بالبيان الذي ذكره
في المتضايفين وبين الزمان والزمانيات وهو ايضا باطل بل ما ذكره في المتضايفين

في العروض الا ان لا يكون بينه وبين المعروض واسطة م

وهو ان المعية بينهما لو وقوع الزمانين في الزمان ويمكن ان يجاب عن هذا بان العلاقة بين
الزمانيات لعلها لا تنحصر في وقوعهما في زمان واحد وكذا بين الزمان والزماني لا
ينحصر العلاقة بينها في وقوع احدهما في الآخر فلعله يتحقق بين الزمانيات او بين الزمان
والزماني علاقة معية من جهة الاجتماع فيكون زمانية حقيقية غير مستندة الى
وقوعهما في زمان او وقوع احدهما في الآخر وفيه تعسف ومنها ان القول بالعروض
المعية للمتضايفين مع القول بان عروضه ضرورية لها من جهة وقوعهما في
زمان واحد بناء على القول بكونها ذاتية لها ظاهر او توجيهه ان يقال المراد من كون
المعية بالذات ان يكون الذات مقتضية لها وان كان بواسطة مستندة اليها
فان وقوعهما في زمان واحد مقتضى ذاتهما   لما كان الظاهر ان منشأ وهم القائل
يمكن تطبيق كلام القائل على ما قرره الشارح بعناية بان يقال مراده انه كما لا يعقل ذلك
في اجزاء الزمان لا يعقل في عدم الزمان وقد حصروا هذا النوع في الامرين وبيانا
يندفع ايراد الشارح عن القائل المحقق وهو انه لا يلزم من حصر موضوع التقدم في
اجزاء الزمان حصر موضوع المعية فيها اذ لا يلزم اتحاد الموضوع فيهما
انه وان اختلف الجهتان المتقدم بالعلية عنده هو الفاعل المستقل والجهة
خارجة عنه فلا يتعدد وان سلم فلا يتعدد بالذات وان اختلف بالاعتبار فيتحقق
المعية بالعلية في الجملة فتامل في الثاني   فليتامل فيه اي في كل واحد من
الوجهين او في ان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى بناء على عدم تمام
شيء من الوجهين ووجه التامل فيهما منع المقدمتين وهي ان كون الاحتياج الى
المتقدم بالعلية ضروريا في كل معلول وكون المتقدم بالطبع قد لا يحتاج
اليه بعض المعلولات لا يوجب كون الاحتياج الى المتقدم بالعلية اقوى من

آخر ذو

في حاشيه

بالطبع صح

احتياج الى المتقدم بالطبع بينما تحقق الاحتياج الى المتقدم بالطبع فان قلت يمكن
ان يقال ايضا منع كون المتقدم غير ضروري في بعض المعلولات فان الآحاد
متقدم بالطبع على وجود المعلول وكذا يمكن منع كون المتقدم بالعلية ضروريا في
جميع المعلولات اذ لم يتحقق في المعلول المركب اذ لا يتحقق ههنا مفيد الوجود
بالاستقلال وهو معنى المتقدم بالعلية قلت الجواب عن الاول ان التأثير ليس
متقدما بالطبع بالمعنى الذي كان الكلام فيه وهو ما يكون ما فيه التقدم الوجود وعلى
انه سيجيء في بحث العلة والمعلول ان الآحاد والتأثير خارجا عن تعريف مطلق العلة
والجواب عن الثاني ان كلام الشيخ كان صريحا في تحقق التقدم بالعلية في كل ما له فاعل
وموجد على ما عرفت وكذا كون المتقدم بالعلية مفيد الوجود وبخلاف المتقدم
بالطبع لا يوجب ان يكون الاحتياج اليه اقوى الا ان يقال المعلول انما يحتاج اولا
الى الفاعل المستقل واحتياجه الى غيره من جهة ان استقلاله يتوقف عليه لكن هذا
في غير الجزء واما في الجزء فلا وايضا الاحتياج الى الجزء الذي هو متقدم بالطبع
لما كان من حيث الذات بخلاف الاحتياج الى المتقدم بالعلية لانه من حيث الوجود
يكون اقوى ويمكن ان يقال هذا مع انه خلاف ما قرره رحمه الله يرد عليه ان المتقدم بالطبع
انما هو باعتبار الوجود كما علم من كلام الشيخ والجزء تقدم من احدهما بحسب الذات
والكلام فيه والآخر باعتبار الوجود والكلام انما هو في هذا التقدم وحصر السبق
في اقسامه حصر السبق المشهور بطريق الاستقراء فان قيل اذا كانت العلة اقوى
في المعلول اقوى فكيف وجه قوله ثم في ترتيب كون الترتب المترتب عليه الحمل بناء على
قلت لعل الاحتياج ليس علة مستقلة للترتب المذكور ولا خفاء في جواز الا
المذكور في العلة ان فقد ويمكن ان يقال ايضا اللازم منه كون نفس الاحتياج الى

بالطبع لا كون صدق السبق صح

الى العلة المؤثرة اقوى من الاحتياج الى غيرها ولا يلزم منه الا كون نفس السبق
بالعلية اقوى من نفس السبق على السبق بالعلية اقوى من صدقه على السبق بالطبع
حتى يلزم التشكيك في مفهوم السبق. هذا بعد تمامه يدل على ان كل فيه
اذ قد سبق منه رحمه الله ان المقول بالتشكيك هو المشتق وايضا قد تقرر ان الامور
العامة هي المشتقات فالمقصود ههنا هو مقوليته السابق على اقسامه التي هي
الموضوعات ولا غبار عليه ويمكن ان يقال لعل هذا الايراد الزامي على الشيخ حيث
ذهب الى ان الامور العامة هي المبادي تأمل ثم انه تبع الشيخ حيث اورد عبارة
توهم ان المقصود من هذا الوجه بيان اولوية السبق بالطبع والسبق بالعلية على جميع
ما عداهما وليس كذلك لعدم جريانه في الاولين بل بيانه في مفهوم السبق بالقياس الى السبق
الذاتي عند المص والزماني الحقيقي عند الحكيم وان جرى في الزماني الحقيقي عند المص
تأمل فان هذين في تفضيل العارضين لا يخفى ان هذا مشترك بين توجيهه رحمه الله
وتوجيه الشيخ ولعل وجه تخصيص تفصيلها اشتهار هذين التقديرين وكون لفظ
التقدم موضوعا لهما او لا كما فهم من عبارة الشفاء واما خلوه عن الفائدة المعتد بها
فانما هو بالنسبة الى توجيه الشيخ الى توجيهه رحمه الله فان في توجيه الشيخ يكون غيرهما داخلا
تحت العارض ويكون معناه لو لم يكن التقدم بسبب عارض زماني او مكاني
لكان بسبب عارض غيرهما ولا يخفى ما فيه من الفائدة المعتد بها واما في توجيهه رحمه الله
فلا فائدة فيه الا انه لو ترك غيرهما ليتم الحصر في الاولين على ما دل عليه لفظ الدال
والا فمعلوم بديهة انه لو لم يكن لهما لكان لغيرهما ويمكن توجيه كلام المص بان لا
في اعتبار عروض التقدم من اعتبار ما فيه التقدم ففي تقدم اجزاء الزمان ما لم يعتبر الوجود
والارتسام لم يعرض التقدم والوجود من العوارض. حل المقنع في كتاب الفن

حمل اللفظ في الاصطلاح على المعنى اللغوي بدون قرينة واضحة بعيد خصوصا
اذا اقترن بلفظ الحقيقة واما اذا اعتبر فلا يكون منهما مع الخلو فلا يلزم
الشه في الحاشية ههنا بحث وهو ان بهذا الكلام ينهدم بنيان ما حققه سابقا
وهو ان الحق ان النسبة بين الحدوث الزماني والاضافي مساواة ولا حاجة بل في
بيان ما حققه الحادث الاضافي الى التكلف المذكور وهو اعتبار المقابلة بالفعل
في مفهوم الحادث الاضافي فان الزمان حادث زماني وليس حادثا اضافيا اصلا
والا لزم ان يكون للزمان زمان ويرد ايضا ما قيل انه اذا كان القديم الاضافي
اعم من الزماني وبين الحادثين يتحقق المساواة فكما لا واسطة بين الزمانيين لا
يتحقق الواسطة بين الاضافيين ايضا ثم نقول الظاهر تقرير الشه ان الشه انما يلزم
لان الزمان لا بد ان يكون داخلا في احدهما لامتناع الخلو منهما وفي كل منهما يعتبر
الزمان فيتم ولو كان معتبرا في احدهما فقط لا يلزم الشه بتقريره والزمان فرد
هو لا يلائم ما فهم من الشرح وايضا الظاهر من كلامه ههنا حيث قال يتصف وقوعه في زمان
وكذا من كلامه في الحاشية التي بعدها انه جعل الزمان في تعريف الحدوث الزماني قيدا
للوجود وهو بعيد غاية البعد ويمكن ان يق انه رحمه الله في صدد توجيه المقام
بحال يجي الغفلة بتقرير الشرح فتامل ثم قيد في زمان في تعريف الحدوث في كلام الشه
يحتمل وجوها ثلثة الاول وهو الظاهر انه قيد للعدم والثاني انه قيد للمسبوقية والثالث
انه قيد للوجود وعلى الاول لا يلائم قول الشه يكون للزمان زمان ويرد عليه ان الشه
المذكور يكون على سبيل التعاقب الا ان يق في الجواب ان الشه على سبيل التعاقب
بناء على مذهب المص وسائر المتكلمين نعم يمكن ان يق لو كان الزمان معتبرا في القديم
اي دون الزماني لكان الزمان حادثا زمانيا يلزم ان يكون في كل الزمان المتقدم
الزمان ص

مسبوقا

مسبوقا بزمان آخر ضعف وعلى الثاني يرد انه لا يجوز ان يكون الزمان ظرفا لمسبوقية
نفسه من غير حاجة الى زمان آخر واما الثالث فبعيد عن العبارة غاية البعد كما
وسنح لي وجه آخر وقد يق ايضا المعروض متقدم بالذات على عارضه فالماهية متقدمة
بالذات على وجودها العارضة لها ففي تلك المرتبة المتقدمة كانت معدومة فيلزم
كون كل ما كان وجوده عارضا للوجود مسبوقا وجوده بالعدم وهذا بخلاف القديم
بالذات وهو الواجب تعالى اذ لا يكون له موجودية تعرض لوجود ويرد عليه
ايضا مثل ما مر فوق فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم ثم اعلم ان المرتبة
ليست ظرفا حقيقيا للوجود والعدم بل معنى عدم المعلول في مرتبة وجود العلة انه
كما كان لوجود العلة رتبة التقدم اي كان متقدما بالذات على وجود المعلول كان
لعدم المعلول ايضا رتبة التقدم بمعنى انه كان متقدما بالذات على وجوده فلا يرد انه
لو سلم ان عدم المعلول في مرتبة وجود العلة لا يلزم تقدمه على وجود المعلول لان
ما مع المتقدم لا يلزم ان يكون متقدما في المعية والتقدم الذاتيين كما هو المشهور لان
المعية ههنا انما هي في صفة التقدم وايضا اذا كان وجود العلة متقدما بالذات
على وجود المعلول ففي هذه المرتبة ارتفعا وكل ما هو في تلك المرتبة ارتفع كان
متقدما وهذا بخلاف ما مع المتقدم اذ قد يكون المعية منهما من حيث التاخر كما
اذا كانا معلولين لعلة واحدة فاذا كان احدهما سابقا على معلول له وعلة له لا يلزم
كون الآخر المقارن له في المعلولية متقدما عليه علة له ايضا لانه ليس في الواقع
المرتبة ارتفعت واراد بالاول وجوده في تلك المرتبة وبالثاني عدمه فيها وفي تشبيه
هذا بالماهية من حيث هي لا هي ليست الا هي ليس على ما ينبغي لان المصداق ههنا انه ليس
متقدما بالذات بخلافه ثم اذ المصداق فيها كونه ليس ذاتيا ولا ذاتيا على ما حرر

اذ لم يتحقق وجود المعلول وتحقق عدمه كان
العدم واقعا في المرتبة السابقة صح

ولهذا ما كان متقدما كالامكان صدق انه في تلك المرتبة مع كونه خارجا عن العلة
اراد بتلك المرتبة في قوله ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة السابقة ولهذا قال المرتبة ص
ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه فلا يتوجه
ينبغي ان يزاد بعد قوله كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية
ولا علاقة التضايف بناء على ان المتضايفين يوجد احدهما في مرتبة وجود الآخر
اي المرتبة المعينة فتامل لا ان يكون له في تلك العدم يمكن ان ينبه عليه بوجوه المرتبة ص
الاول انه لو كان عدم الشيء متقدما بالذات على وجود هذا الشيء واقعا في مرتبة علته
لزم احتياج وجود الشيء الى عدمه ومعلوم انه لا علاقة ذاتية بين الشيء ونقيضه
بحيث يكون احدهما علة للآخر ومتقدما عليه بالطبع او بالعلية الثاني ان العدم
الازلي للممكن لا شك انه مسبوق بعدم علته في مرتبة عدم علته لا يكون وجوده هذا العدم واقعا
واقعا فيه بل هذه المرتبة خالية عن عدم هذا الممكن ووجوده معا واذا انتفت حال معلوم انه لا يكون ص
العدم فتعين عليه حال الوجود الثالث انه لما كان عدم المعلول موقوفا على الوجود
فلا بد من وقوعه في نفس الامر حتى يتحقق وجود المع فيلزم تحقق العدم في نفس
الامر بدون علته التي هي عدم علته الرابع ان عدم المعلول لو كان واقعا في نفس قبل وجوده ص
الامر قبل وجوده فكان واقعا في الزمان لانها قبلية لا يجامع القبل معها البعد
وكل قبلية كذلك كانت زمانية فكان عدم المعلولات القديمة واقعة في زمان
وجودها فكانت حوادث زمانية لانا نقول سلب الوجود في زمان يكذب
ذلك ان الزمان ظرف حقيقي للوجود فاذا لم يكن ظرفا للوجود كان ظرفا لسلب
الوجود بالضرورة واما المرتبة فليس ظرفا حقيقيا للوجود والعدم فاذا قلنا وجود
المعلول في تلك المرتبة كان معناه انه متقدم على نفسه واذا قلنا عدمه في تلك المرتبة

كان

كان معناه انه متقدم على وجوده فارتفاع الوجود في تلك المرتبة وارتفاع العدم
فيها يرجع الى ان الوجود غير متقدم على نفسه والعدم غير متقدم على الوجود وكلاهما
حق على ما عرفت وليس هذا ارتفاعا للنقيضين اصلا على ما لا يخفى وبما قررنا من ان
المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للوجود والعدم لا يتوجه الايراد بانه اذا لم يوجد المعلول
في مرتبة العلة المستقلة فيلزم تخلف المعلول عنها اذ التخلف عبارة عن وجود
العلة في ظرف لم يوجد المعلول معها فيه وههنا ليس كذلك بل يرجع الى ان العلة
احق واولى بالوجود من معلولها وليس فيه تخلف اصلا فان اكتفى في
الحدوث بهذا المعنى ثم كان لهذا منه توجيه لكلامهم فيما نقل عن الشيخ من ان للممكن
في نفسه ان يكون ليس ليس المراد انه ليس بالفعل بل المراد انه ليس بالامكان
وهم قد عبروا عن هذا الامكان تارة بالليس كما نقل عن الشيخ وتارة بعدم الاقتضاء
كما نقله الشارح والمراد واحد ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلف لان المراد
بالامكان ان كان امكان الوجود والعدم فلا اختصاص له بالعدم فكما يصح ان
الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعنى صح ايضا ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا
المعنى ايضا وان كان المراد امكان العدم فكما ان امكان العدم متقدم على وجود
الحادث فكذا امكان الوجود فلا فرق ويمكن ان يقال مرادهم من العدم السابق
على الوجود في الحوادث الذاتية هو صرافة الذات اي الذات المأخوذة من حيث هي
بناء على تقدم فعلية الذات على الوجود وهذا لا يتصور في القديم بالذات لانه
مخصوص بذاته تعالى ووجوده عين ذاته وليس له حال التجرد عن الوجود فقول
الشيخ للمعلول في نفسه ان يكون ليس حيث قيده بقوله في نفسه كما نقلنا ظاهر الانطباق على ما
ذكرنا فتامل كالامكان والاعتبارات اللازمة فيه انه ينتقض بالامور التي بعد

الامكان كالوجوب الا ان يقال فرضنا الموجب للمعلول الوجوب فيتحقق العلة التامة
البسيطة بالنسبة اليه لكن يتم الكلام في التاثير ويمكن دفعه بان المراد من العلة
البسيطة ما لا يتركب من العلل المشهورة المتقدمة كل منها بالطبع وههنا كلام
عرفت من كلام الشيخ ان ما فيه التقدم في التقدم بالطبع بالمعنى المشهور هو الوجود
الشارح نقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل قال فتامل فلم يتحقق في الاعتبارات صح
سيد المحققين يجوز كون قدم القدم عين القدم بالذات ومغايرا له بالاعتبار فلا
يلزم التسلسل واليه جاز ان يكون طبيعة القدم موجودة في الخارج في ضمن بعض
افرادها فقط ويكون قدم القدم امرا اعتباريا معدوما في الخارج فلا تسلسل الا
بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه وقد يقال في الجواب عن الاول انه قد مر في كلام
الاستاد ان كل صفة قائمة بشيء كانت صفة لذلك الشيء وكان الشيء موصوفا بها
لو كانت قائمة بنفسها كانت صفة لنفسها وصح اتصاف نفسها بها كالضوء القائم
بالغير والضوء المفروض انه قائم بالنفس وح لو كان القدم قديما كان قديما بقدم
آخر قائم به لا بنفسه بل يكون صفة للذات القديمة وكان تلك الذات قديمة بها وعن
الثاني بانه في الشرح ذكره رحمه ان كل صفة من شانها الوجود في الاعيان لم يمكن
اتصاف شيء بها الا بوجود ما فيه وجودا عينيا وح نقول لو كان القدم موجودا في
ضمن افراده كان من شان مهيته الوجود في الاعيان فلم يمكن ان يتصف القدم بقدم
الاعتباري الا ان يقال ما ذكرت انما يسلم في المهيات النوعية ولعل القدم طبيعة جنسية
بالنسبة الى افراده فليتامل وانت بما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر
على حل هذا وامثاله فتبصر والحل بوجهين الاول ان مجرد المسبوقية بالغير ليس معنى
الحدوث الذاتي بل لا بد من المسبوقية بالعدم كما مر فلا يلزم من مسبوقية القدم

الذاتي

الذاتي بالموصوف حدوثه الذاتي الا ان يقال المسبوقية بالموصوف يستلزم المسبوقية
بالعدم في مرتبة ذات الموصوف وقد عرفت انه لا يلزم والثاني ان من عدم وقوع القدم انه لا يلزم صح
الذاتي في مرتبة وجود الموصوف وقوع نقيضه الذي هو الحدوث الذاتي واتصاف
الموصوف به لما عرفت ان ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة جائز بل واقع
المناقشة متجهة على عبارة الشارح الاصفهاني اي هذا انما يرد لو اراد الشارح في المناقشة
التي اوردها السيد على الشارح الاصفهاني وليس كذلك بل غرض الشارح انه لو اورد المناقشة
على تقريره حيث فسر قدم الاتصاف بلا مسبوقيته بعدم الاتصاف والحدوث بنقيضه
بان هذا التفسير خلاف الاصطلاح لا يجدي في دفع التسلسل لانا اذا تركنا
لفظ القدم والحدوث واكتفينا بما فسرناهما به لكان لزوم التسلسل جاريا في
لا يجري في هذا التفسير بطريق المجاز ويدل على ما ذكرنا ان البحث الذي ذكره س في المناقشة
التي ذكرها الشارح اذ مدار ما ذكره الشارح على ان المورد قد خلط بين وجود الشيء في نفسه و
وجوده لغيره وان القدم والحدوث انما هو بالاعتبار الاول وما ذكرناه اورده س سره
على انه خلط بين وجود الشيء في الاعيان ووجوده في الاذهان وان القدم والحدوث
بالاعتبار الاول دون الثاني وذلك الاختلاف في تقرير المناقشة للاختلاف في
تقرير الايراد في الشرحين اذ مدار هذا الشرح على جعل المورد الاتصاف بالقدم
والحدوث قديما وحادثا ومدار الشرح القديم على جعل نفس القدم والحدوث قديما
وحادثا باعتبار الوجود الذهني لهما وكيف يتوهم ان الشارح اراد دفع المناقشة
التي اوردها س على الشرح القديم والحال انه س بعد الفراغ من البحث والمناقشة ذكر
انه لا مخلص عن لزوم البحث الا بان ذلك باعتبار الاتصاف كما قرره هذا الشارح
بعينه فما قرره الشارح ما ذكره س في المخلص بعد تقرير المناقشة فلا مجال لتوهم ان المناقشة

التي ذكرها على هذا التقرير هي التي ذكرها الشارح قبل هذا التقرير ويمكن ان يق له رحمه الله ان
السيد المحقق الشارح اورد المناقشة اولا ولم يتوجه لدفعه واورد بحثا آخر على تقدير
التنزل عنهما ثم قال ولا مخلص الا بان يق وقال فيه ما نقله الشارح ولما كان هذا المخلص عن
البحث المذكور دون المناقشة بناء على لزوم شمولها في هذا التقرير ايضا اذ كما ان القديم
والحادث اصطلاحا مختص بالوجود الخارجي ولم يجز في الوجود الذهني كذلك مختص بالوجود
في نفسه لم يجز في الوجود لغيره كما في الاتصاف حمل رحمه الله كلام الشارح على انه في صدد دفع
شمول تلك المناقشة على هذا التوجيه الذي غير اليه الكلام اذ بما ذكره من التقرير لم يندفع
ما دونها وانت خبير بان المناقشة باقية بعينها اذ الاتصاف امر عقلي لا عيني كالتصف ليس ص
القدم والحدوث الا ان يلزم ان الاتصاف بالقدم والحدوث في الاعيان وان الوجود
المعتبر في المعنى الاصطلاحي للقديم والحادث اعم من الوجود في نفسه ولغيره وفيه
تعسف قال الشارح في هيهنا بحث وهو ان القدم والحدوث انما يوصف بهما الشيء بحسب
وجوده في الاعيان كما اشار اليه واذا كانا اعتباريين لم يوجدا في الاعيان فكيف
يوصفان بالقدم والحدوث وان جاز وصفهما بهما نظرا الى وجودهما في الذهن فلا
فرق بينهما اذن لان وجودهما في الاذهان حادث وفي علم الله قديم فلا يصح قوله
يكون للقديم قدم وللحادث حدوث ولا مخلص الا ان يق ذلك باعتبار اتصاف
القديم والحادث بهما في نفس الامر الى آخر ما اورده ونقله الشارح يعني ان للواجب
بالذات لوازم ثم انه عدل عن عبارة الشارح القديم حيث قال فيه اثبتوا للواجب خواص
ثلثا اما اولا فلعدم دلالة عبارة الكتاب على معنى الاختصاص اما ثانيا فلان ويجوز
الاختصاص لا يصح الا في الثالثة وحمل الاختصاص على الاضافي تعسف اذ لم يذكر ههنا
ما يعتبر الاختصاص بالواجب بالنسبة اليه واما ثالثا فلانهم لم يذكروا ههنا ما يدل على

نفسها

بعضها عن غير الواجب فلا يتم التقريب الشارح والمحتاج في نفس الامر الى المؤثر
وذلك لان علة الافتقار منحصرة في الامكان على ما مر وفيه بحث لان ما ثبت فيما مر هو
ان علة الافتقار الى المؤثر هي الامكان ولم يثبت ان علة الافتقار الى الجزء هو الامكان
بل الظاهر على ما مر اليه الاشارة ان الافتقار الى الجزء من حيث الذات ولهذا سمي الجزء
بعلة الماهية والجواب انه قد مر في كلامه رحمه الله ان كل محتاج الى الغير كان مفتقرا الى
فاعل فان الفاعل ضروري في جميع المعلولات فاذا ثبت الافتقار الى الجزء ثبت
الافتقار الى المؤثر فثبت الامكان الذي كان علة ومعنى قوله وانما يلزم الجهل لو
حكم بانها متمايزة يعني به انه لو سلم ان هنا حكما فانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة
في الخارج فهذا الكلام اورد بعد تسليم ما منعه اولا بناء على ظهور ضعف المنع المذكور
وذلك لان وجود الحكم المذكور وان لم يكن ضروريا في تصور الاجزاء والتمييز بينها
لكن عدم ايضا ليس ضروريا ومن المعلوم بالضرورة انه قد يصدر هذا الحكم كثيرا ثم من مشاهدة
جزئيات اقل كزيد وعمرو تحصل صورة النوع ومن مشاهدة جزئيات اكثر كزيد وعمرو
مع هذا الفرس وذاك الفرس تحصل صورة الجنس ثم كون فيضان صورة الجنس بالتفصيل
بعد فيضان صورة النوع ليس فيه محذور بل التفصيل بعد الاجمال نعم يمكن فيضان
الجنس بملاحظة زيد وهذا الفرس مثلا لكن الاول اسهل واكثر والتنبيه للمشاركة
صار معدا لفيضان ما به المشاركة كالجنس والتنبه للمباينة معد لفيضان ما به المباينة
كالفصل ولا يرد ان التنبه لما به المشاركة متقدم على التنبه للمشاركة فان تصور
المشاركة في شيء فرع على تصور ذلك الشيء لان المراد بالتنبه للمشاركة والمباينة ادراك
الملاءمة والمنافرة الجزئية بين الجزئيات بالقوة الواهمة لانها تدرك المعاني الجزئية على
ما حققه الاستاد في حواشي المطالع فوجودهما واحد ومفهوماهما اثنان كما علم

ان اللازم منه عدم كون وجود كل جزء نفس مهيته على طريق رفع الايجاب الكلي اذ لو كان
وجود كل جزء نفس مهيته ذلك الجزء ومهية كل جزء غير مهية الجزء الآخر حتى يتصور التركيب
بحسب العقل لم يصح الحمل الذي هو لازم التركيب العقلي ولا يلزم منه كون وجود الجزء
الذي فرض انه واجب الوجود غير مهيته والمحذور هو هذا وذلك لانه يجوز ان يكون
هناك مفهومان متغايران يكون المؤلف منهما نفس الوجود القائم بذاته ومهية كل
منهما او احدهما غير الوجود ولدفع هذين الاحتمالين كتب الحاشية المصدرة بقوله و
تفصيل المقام وحصر الاحتمالات المتصورة في التركيب العقلي وابطل جميعها وخلاصة
ما يستفاد من هذه الحاشية لدفع هذا الايراد انه اذا لم يكن وجود كل جزء نفس مهيته
فلا يخلو اما ان يكون وجود شيء من الجزئين نفس مهيته او لا يكون وجود شيء من الجزئين نفس
مهيته واشار الى دفع الاول بقوله وعلى الثاني يكون الجزء الذي هو عين الوجود واجبا
والى دفع الثاني بقوله وعلى الثالث فاما ان يكون الخ وبنا كلامه رحمه الله على ان
الجزء العقلي لما كان متحدا مع الكل في الموجودية [illegible] احتياج الكل
[illegible] في الخارج فلو كان احد الجزئين ممكنا محتاجا في الوجود به الى الخارج يلزم
الغير يلزم احتياج الكل في الموجودية اليه ولما تعرض في حاشية لبعض الاحتمالات التي
لم يتعرض لها في الحاشية لم يقل وتفصيل الدليل بل قال وتفصيل المقام هذا ان لم يكن
دفع الايراد بوجوه اخر منها انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ان كان قائما بنفسه
كان وجودا لذاته موجودا بذاته وان كان قائما بغيره كان وجودا لغيره ويكون الغير
موجودا به فح لو لم يكن واحد من الجزئين عين الوجود ومعلوم ان الوجود الذي هو عين
الكل او عين الجزء الآخر لم يكن قائما به والا لم يكن الكل او ذلك الجزء موجودا بذاته
لم يكن ذلك الواحد موجودا ومنها ان الموجود بمعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون

قياما

الحاشية ص

متغايران حا

قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالجزء الذي لم يكن عين الوجود لم
يكن موجودا وهذان الوجهان متقاربان ومنها ما اشار اليه في حاشية الحاشية التي
صدرها بقوله ويمكن تلخيص الدليل من انه يلزم حمل الممكن على الواجب حملا ذاتيا
انه قد صرح الشيخ في مواضع بتقدم الطبيعة لا بشرط شيء على الطبيعة بشرط شيء وتقدم
البسيط على المركب وقد نقله رحمه الله عنه في بحث المهية وتوجيهه ان الوجود وان كان
واحدا لكن نسبة الوجود الواحد الى الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على نسبته الى الطبيعة
بشرط شيء وما وجهنا به كلام الشيخ ذكره العلامة في حواشيه على حكمة العين في الاحتمال
الثاني من الاحتمالين المذكورين يلزم كون الواجب بعض الممكنات تعالى شانه عن ذلك
وبما قررنا من الوجه الاخير من الوجوه المذكورة يمكن دفع اصل الايراد الذي ذكره الشارح
بان يقال لو كان الطبايع موجودة في الخارج حقيقة كما هو راي الشيخ والمصنف وغيرهما
من المحققين فقد عرفت ان الجزء اي الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الكل وهو الطبيعة
بشرط شيء في تعلق الوجود من الكل ومعنى التقدم الذاتي هو هذه الاحقية والاولوية
على ما يستفاد من كلام الشيخ فيلزم تقدم الجزء على الواجب في موجوديته في الخارج
التقدم الذاتي يلزم الاحتياج فيلزم احتياج الواجب الى جزئه في الموجودية
الخارجية وفيه بحث لان تقدم الوجود الواحد على نفسه باعتبار تغاير النسبتين
احتمال معقول لكن انما يتم القول به في مقام المنع والتجويز واما في مقام الاستدلال
فالمنع متوجه عليه كيف والاشياء ومن لم يجوزه وابطل كون الاتحاد في حمل العرضيات
اتحادا بالذات بانه يلزم منه كون الابيض الموجود بعينه زيد بالذات بل يلزم ان
ايضا متحدا مع زيد بالوجود حقيقة وذلك لعدم تجويزه كون الوجود الواحد متقدما
على نفسه باعتبار النسبتين وايضا استشكل القوم عند ذكر خواص الذاتي حيث قالوا

ونسبة وحاصله لم يكن احق بذلك الوجود
صح

من خواصه تقدمه على الذات بالوجودين بان الجزء المحمول لما كان متحدا مع الكل في الوجود
الخارجي فكيف يتصور تقدمه عليه لو كان هذا اى تقدم الوجود الواحد على نفسه
باعتبارين امرا مقررا عندهم مسلما بينهم لم يتمكنوا انهم يمكن دفع هذا النقض بهذا
الاحتمال في مقام المنع واما في مقام الاستدلال فلا وقوله وان لم يكن الطبايع موجودة
في الخارج حقيقة لم يكن الواجب بحسب ذاته تلك المفهومات التي فرضنا ههنا اجزاء الواجب
وتسميتها بالاجزاء كان بمجرد الاصطلاح او عند اصحاب هذا المذهب ان التشخص
البسيط الموجود في الخارج يشرح العقل منه المفهومات فالماخوذ منها ان كان ما هو
من الذات بلا ملاحظة امر آخر كان ذاتيا والا كان عرضيا وسيجي التحقيق وتفصيله في
كلام الاستاد في بحث الماهية واذا لم يكن تلك المفهومات اجزاء حقيقية فلا يجب نفيها
في هذا المقام ولا غرض يتعلق به هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله وايضا
يحتمل وجهين احدهما وهو الظاهر انه دليل آخر على ما يدل عليه قوله بعد ذلك ويلزم
هذا على الدليل الاول الذي اوردناه بزيادة لفظ الاول على ما في كثير من النسخ وتقريره
ان حق الواجب تعالى شانه لو تركب في العقل فتركيبه اما من الجنس والفصل او من
مفهومين متساويين او من نوع بسيط وتشخص وعلى التقادير يلزم تركيبه من النوع و
التشخص وهذا الكلام منه مبني على ما حققه في الحاشية الجديدة موافقا لبعض المتاخرين من
ان التشخص مشتمل على امر زائد على النوع نسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وذلك
لان مفهوم الجزئي يمنع الشركة ومفهوم الكلي لا يمنع فلا بد من اشتمال مفهوم الجزئي على امر
زائد على مفهوم الكلي بناء على ان الجزئية والكلية من عوارض المفهوم والمعلوم وحاصله
ان النوع بحسب ذاته النوعية من دون انضمام التشخص ههنا لا معنى لها كما تقرر في موضعه ليس
موجودا في الخارج فلم يكن موجودية بنفسها ولم يكن تصور الانفكاك بين الماهية

والوجود ههنا والى ما ذكرناه اشار بقوله لا تحليل الى ماهية وتشخص واما ذكر ان العقل
لا تحليل الا ماهية ووجود فلتتميم تفسير كلامهم ولبيان الدليل عليه وفيه ان معنى كلامهم ماهية
الواجب هي انيته ليس الا ان وجوده عين ماهيته يعني ان العقل لا تحليل الى ماهية ووجود
واما ان العقل لا تحليل الى ماهية وتشخص فليس معنى هذا الكلام وما نقله في اوايل بحث
المواد عن المص في شرح الاشارات يدل على ما ذكرنا فارجع اليه فان قيل الثابت بالبرهان
هو ان وجود الواجب عين هويته الشخصية فيجوز ان لا يكون عين ماهية النوعية قلنا
فح يكون الماهية ممكنة فيلزم امكان الواجب ثم يرد عليه ان هذا الدليل لا ينفي كون الواجب
مركبا من مفهومين متساويين جزئيين والشارح اشار الى وروده في الحاشية الثانية حيث
قال لا يرد هذا على الدليل الاول حيث قيد بالاول مشعرا بانه يرد على الدليل الثاني
فان قلت على الدليل الاول ان صحة الحمل انما يقتضي اتحاد الطرفين في الوجود في الخارج
واللازم في التركيب العقلي كون مفهوميها متغايرين بحسب العقل فلا منافاة
قلت المعتبر في صحة الحمل كون الوجود والمشرح من احد الطرفين عين المشرح من الاخر
مفهوما والواجب في التركيب تغايرهما مفهوما وتنافيهما ثم تتمة للدليل وتوجيه ان هذا
المفهوم المركب المفروض انه واجب الوجود ماهيته غير الوجود ولا شي من الواجب ماهيته
غير الوجود اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلما ثبت انه في فذلك كون الواجب تشخصا
بسيطا لا تحليل العقل الا ماهية وتشخص لتتميم كلامهم لا لمدخلية في تتميم الدليل واعلم ان
التركيب يتصور على وجهين خارجي بتميز الاجزاء فيه بحسب الخارج ولا يحمه بحسب الذهن ايضا
وذهني بتميز الاجزاء فيه بحسب الذهن فقط والاول منقسم الى ما يكون الاجزاء فيه
متمايزة بحسب الوضع كالبيت وغير متمايزة كالجسم المركب من الهيولى والصورة و
الثاني الى ما يكون الاجزاء فيه محمولة بوجه ما كالحد لانسان المركب من الحيوان والناطق

وانی ما لا یکون الاجزاء فیه محمولة کالاعداد والمرکبة من الآحاد وقد یطلق المرکب مجازا
علی ما لا یکون هناک ترکیب لکن یقبل القسمة التحلیلیة اما الی اجزاء خارجیة کالجسم
المتصل الواحد او ذهنیة کالانسان من حیث انه محدود وهو المعبر عنه بالاجمال المفصل
ههنا فی الوجوه الستة المذکورة باسرها والدلیل المذکور انما یدل علی نفی القسمین
الاولین منها واما الوجه الثانی من قطاه لا یتصور فیه حقه بعد تجرده عن المادة وما
یتبعها کالوضع واما الرابع فلا یتصور فی الموجودات الخارجیة لانه علی تقدیر تحقق المرکب
فی الخارج لا یجوز ان لا یکون الاجزاء موجودة اذ المرکب عین الاجزاء ماهیة ووجودا
فاذا لم یکن الاجزاء موجودة فیه لم یکن المرکب موجودا فیه بدیهة واما ان یکون صورها
الذهنیة مرکبة لکنها مخالفة لذی الصورة فی الماهیة ویکون ذو الصورة بسیطة الماهیة
فنحن لا نشتغل بابطالها واذا وجد الاجزاء فیه فاما ان یکون موجودة بوجود الکل
فیکون محمولة وقد فرض غیر محمولة هف او موجودة لا بوجود الکل فیکون الترکیب فی
الخارج فلم یبق الا الترکیب من الاجزاء المحمولة ولهذا تعرض الاستاد لنفیه انا اطنبنا
الکلام فی هذا المقام لانه من امهات المطالب   الثالث ان کل ماهیة لما سواه مقتضیة
للامکان او الوجوب وقیل علیه الماهیة الجنسیة لا یقتضی شیئا من الوجوب والامکان بل المقتضی
هو الحقایق المندرجة تحته وح یجوز ان یکون بعضها مقتضیا للامکان وبعضها
مقتضیا للوجوب کما هو مذهب الاشراقیین ولان فیه انتهی وفیه بحث اذ کل مفهوم
سواء کان ماهیة نوعیة او جنسیة او غیرهما فاذا نظر الیه من حیث هی کان اما مقتضیا
للوجود او العدم او لا یقتضی شیئا من ذلک والانکار ذلک لا یخلو عن مکابرة واذا ثبت
اقتضاء ذلک المعنی الجنسی شیئا من الوجوب والامکان فنقول ان اقتضی لذاته الوجوب
لزم تعدد الواجب ح لتعدد الطبیعة الجنسیة بتعدد انواعها وان اقتضی الامکان

لزم امکان ما هو متحد مع الواجب فی الوجود فان احتیاج الکل الی الجزء المحمول علیه فی الوجود
من حیث ان نسبة هذا الوجود الی الجزء مقدم علی نسبته الی الکل علی ما ذهب الیه بعض الافاضل
کما حققنا آنفا یلزم احتیاج الواجب الی الممکن فی الوجود الخارجی هف وان لم یکن لذلک
بل الجزء متحد مع الکل فی الموجودیة فکیف یتصور کون الجزء فی الموجودیة ممکنا محتاجا
الی الغیر والکل غیر محتاج فی تلک الموجودیة بعینها فتامل ودعایور والمنع علی قوله
الشارح واذا لم یکن مشارکا لغیره فی ماهیة من الماهیات لم یحتج الی ان ینفصل عنه بفصل
ذاتی بان الاحتیاج الی الفصل لعله لتحقق ماهیته لا للامتیاز والجواب عنه ان
الفصل ملزوم للتمیز عن المشارک فی الجنس فی صورة الترکیب من الجنس والفصل وان
لم یکن ذلک المشارک ممکنا ذاتیا بل کان فرضیا محضا فان منعت کونه ممیزا عن
المشارک مطلقا کان مکابرة وان منعت کونه ممیزا عن المشارک الذی یصدق علیه
الجنس فی الواقع اذا امکن صدقه علیه کان راجعا الی ما ذکره الشارح   بل صرحوا بان
المعتبر فی الصورة احتیاج المحل الیها الخ فان قیل اذا کان المعتبر فی الصورة ما ذکر
یسقط المنع الذی اورده سابقا اذ لا یمکن الجزء الحالّ کالهیئة السریریة وغیرها
صورة وانها جوهر لا عرض لاحتیاج المحل الیها فی تحصله نوعا فالجواب ان بناء
ما صرح به القوم علی انهم لم یجعلوا السریر نوعا محصلا فلم یصدق علیه انه محتاج
الی الهیئة حتی یمنع کون الهیئة صورة نعم بین ما ذکره رحمه الله فی مقام السند من ان
السریر نوع محصل حقیقی وبین ما نقل عنهم منافاة والمحذور فیه لا علی القوم
انهم لم یجعلوا السریر مرکبا حقیقیا ولا علی الاستاد لانه فی مقام المنع وعدم تسلیم ما
صرحوا به   ومراده بکونه ممکنا الخ فان قیل اذا کان مراد المستدل بامکان الوجود
امکانه باعتبار ثبوته لذات الواجب لزم الاستدراک باقی المقدمات لانه لو تم ان ثبوته

فی تحصله نوعا

للذات ممكن، ثبت امكان الذات اذ لا معنى لامكان الذات الا هذا ويكون باقي المقدمات
حشوا فالجواب ان ثبوت الوجود للذات واتصاف الذات به لما كان نسبة محتاجة الى
الطرفين لا يجوز ان يكون واجبا نظرا الى ذاته بل بالنظر الى ذات الواجب ومراد المستدل
بامكان ثبوت الوجود للذات امكانه في نفسه بالنظر الى ذاته لا امكانه بالنظر الى ذات
الواجب والمنافي للواجبية انما هو الثاني والمراد هو الاول   الثالث ان الاعتبار
الوجود والى الماهية اه هذا سند آخر للمنع وهو منع كون المفتقر الى الغير ممكنا وفيه
نظر لان بناء السند الاول على حمل الوجوب والامكان على ما هو صفة للذات اذ لا يجب
في كون الوجود ممكنا ان يكون موجودا عينيا كسائر الوجودات الممكنة وبناء السند الثاني
على حملها على ما هو صفة للوجود كما صرح به ففي كلامه اضطراب فان قلت في توجيه كلامه
المستدل اطلق الامكان على الوجود وحمله على معنى كان صفة للذات فالمجيب اولا اجرى
كلامه على سنن كلامه مماشاة معه وثانيا ساق الكلام على ما هو التحقيق ونبه على غلط
المستدل الامكان بمعنى صفة الوجود وبالامكان بمعنى صفة الذات قلت ان حصر
المفهومات في الثلث بالمعنى الذي يكون صفة للذات عقلية وجود والواجب ان كان
مفتقرا الى الذات كان ممكنا بالمعنى الذي يكون صفة للذات فلا بد من علة وتسلسل
الكلام اليه ولا يرد عليه الا ما اورده اولا من ان امكان الوجود انما يلزم اذا كان
الوجود وما له غير خارجي   الرابع واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا
المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة كما قد عرفت في اول الكتاب والمراد ان
مرادهم من عينية الوجود عينية الوجود الخاص لا المطلق لما ثبت انه زائد في الجميع
وعرفت ايضا انه يلزم من عينية الوجود الخاص وهو الوجود الذي يكون موجوديته تعالى
به عينية الموجود المشتق من ذلك الوجود له تعالى فثبت انه تعالى موجود بذاته لا بوجود

زائد وانه تعالى وجود بحت وانه موجود بحت لا انه شيء موجود ولما مر ان الوجود كالضوء
اذ الكائن قائما بنفسه كان وجودا ونفسه وكان وجودا وموجودا ولا يخفى ان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود الذي به موجوديته تعالى عينه تعالى وان الموجود المشتق من
ذلك الوجود عينه تعالى وانه ليس شيئا موجودا بهذا الوجود فمقتضى الدليل هو ما
قرره الاستاد بعينه على ما سبق تفصيله لا ان الواجب لا ماهية له اصلا بمعنى انه
ليس شيئا كان الواجب واجبا به ولا ان الوجود المطلق عينه اذ الدليل يدل على
ان له تعالى ذاتا كانت موجودة بذاته لا بامر زائد فنفي الذات عنه تعالى مع الحكم بانه
انه لا شيء محض يتعالى شانه عن ذلك وموجوديته تعالى لما لم يكن بالوجود المطلق
لم يدل الدليل على عينية الوجود المطلق له بل على عينية الموجود المأخوذ من ذلك
الوجود الذي هو عينه فتأمل   الثالث ان المحوج الى السبب هو الامكان وقد عرفت
ان الاتصاف لما كان نسبة متوقفا على الطرفين لا بد ان يكون ممكنا نظرا الى ذاته
نعم بالنظر الى الواجب يكون واجبا وكل ما كان ممكنا نظرا الى ذاته لا بد له من علة
بل علل ذات الاربعة اي العلة الفاعلية له وذات الاربعة اذ الكلام فيها
وذلك ما صرح به الشيخ في تعليقاته وقال في النمط الخامس من الاشارات ان وجود
المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وصرح بمثل ذلك
في الهيات الشفاء ايضا لكن ذكر المص في شرح الاشارات ان موجد الشيء هو الموجد
لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته
لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها صدرت عن فاعل الشيء
بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات تحتاج معها
الى غيرها انتهى ولعل الباعث له على ذلك منافاة المشهور لظاهر ما تقرر عندهم

النمط ا

من امتناع كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد وفي جعل اللون
من الصفات مسامحة وعلى ما ذكره يكون مدخلية الذات من حيث كونها قابلة وهنا
احتمال آخر وهو ان متعلق الجعل بالذات الذات ولوازمها صارت متحققة بهذا الجعل
لكن يتعلق بها بالعرض ويمكن توجيه كلام الشيخ بهذا بان حمل نفي كونها مجعولة بجعل مستقل
نفي مجعوليتها له بالذات واستنادها الى الذات من حيث كونها قابلة لها ومجعولة بجعل
تعلق بها اولا وبالذات فتامل اذ لو كان امتناع عدمها لكونها من لوازم
الذات فهي واجبة بغيرها فان قيل مراده من قوله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات ليس ان امتناع عدم الصفات مستند الى الذات ومعلول للذات حتى يلزم ان
يكون واجبة بالغير واثرا للذات بل مراده ان امتناع انفكاك الصفة عن الذات
بمجرد اللزوم الخالي من علاقة العلية فالجواب ان مراده رحمه الله ان تلك الصفات لما
كانت لازمة للذات وعارضة لها كانت مغايرة لها وقد سبق منه آنفا ان كل ما يغاير
الشئ فان ثبوته لذلك الشئ او اتصاف ذلك الشئ به امر لا يستغني عن العلة كيف و
بهذا يفرق بين الذاتي والعرضي ويؤيد ما قلنا انه قال بعيد هذا الا اذا كان الوجود
غيره فيكون وجوب اتصاف المهية به اما لكونه اتصافا بالمهية اي يكون وجوب بالوجود
الاتصاف مستندا الى المهية في الجملة من غير مدخلية خصوصية احدهما او يكون مستندا الى
خصوصية الموصوف وقوله فانه لو لم يكن الذات لم يكن دليل على استنادها الى خصوص
الذات ومعناه ما لم يكن الذات اولا لم يكن وكانه ادعى الضرورة في ذلك الشئ
ويغير المعلوم غير المعلوم هذا ايماء الا طائل الا لطف العبارة لان ما سبق على هيئة الشكل تحته م
الثاني ينتج ان الوجود ليس عين حقيقة الواجب فانه عرض الوجود للمهيات مستندة قوله م
الى الواجب لم يرد بالمهيات المهيات الممكنة فقط كما هو الظاهر من العبارة بل ما يتناول

الواجب

الواجب على ان يكون المراد من المهية ما به الشئ هو هو ويؤيده قوله المهيات التي
يصلح معروضات وقوله المهية التي يكون معروضة لها حيث خصص المهية بالممكن لعروض
ليصير مخصوصا بالممكن ويتم التقريب لكنه لو قال لان علة عروض الوجود للواجب هو
الواجب بنفسه لا غيره كما وقع في بعض نسخ الشرح لكان اظهر واولى اذ لا يجوز ان
يكون علة عروض الوجود للواجب هو الممكن والا لكان الواجب ممكنا لا يقال ونقل
ننقل الكلام الى ذلك الممكن حتى ينتهي الى الواجب فيلزم استناد عدم عروض
الوجود للواجب الى عدمه تعالى شانه عن ذلك لانا نقول الواجب ليس علة مستقلة
لجميع الممكنات حتى يلزم ان يكون عدمه تعالى عن ذلك علة لعدم الممكن المفروض انه علة
لعروض وكيف يكون علة مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم من عدم شئ منها اي شئ
كان عدمه تعالى شانه عن ذلك واشار الى ما ذكرنا حيث قال لو سلم ان علة عروض
الوجود بالفعل للمهيات هو الواجب على ما نقل عنه ان قوله لو سلم اشارة الى انه
يمكن منعه اذ المراد بالعلة ههنا العلة المستقلة وانت تعلم ان هذا المنع لا يرد على
التوجيه الذي نقلناه هذا وربما يوجه كلام المجيب حيث قال واما اللاعروض فلا
يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض بان مراد المجيب ان اللاعروض لا يحتاج
الى علة بل هو ضروري نظرا الى الذات والمحوج الى العلة هو الامكان لا ان
اللاعروض مستند الى عدم علة العروض فما اورد عليه لا يرد وفيه بحث اذ لا شك ان
اللاعروض صفة زائدة على الذات فثبوتها لها لا بد له من علة اما الذات او غيرها مع
ان حمل العبارة على هذا المعنى بعيد ويرد على التوجيهين ان عروض الوجود للواجب
ليس ممكنا حتى يستند الى علة يكون عدمها علة لعدم العروض ولما كان كلامه في دفع
لزوم كون الواجب مستندا الى العدم نفسه لا دفع لزوم المحذور مطلقا لم يتوجه انه يلزم ح

احتياج الواجب الى عدم سبب العروض   الشـ فان كان هو الوجود وحده اراد
به الوجود ولا بشرط شئ لا الوجود المطلق الكلي لانه مبهم لا يجوز ان يكون عين حقيقته
او موجودا فضلا عن الواجب تعالى وح لزم تعدد الواجب   الشـ لزم جواز
كون كل وجود مبدأ الكل وجود اي نوره ومعلوم ان كون الشئ مبدأ لنفسه وعلة
ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية فتدبر فيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم
من جواز كون كل وجود بشرط التجرد واجبا لذاته تعالى عن ذلك جواز كون الشئ علة
لنفسه وعلة اصلا اما على تقدير عدم تحقق الشرط فظ واما على تقدير تحقق الشرط فالوجود
الذي تحقق الشرط فيه صار واجبا وكان علة محضا فلم يبق معلولا بل المعلولية
انما هي قبل تحقق الشرط وكذا الكلام في عليته بالنسبة الى علله اذ العلل انما كانت
علل قبل الشرط وبعد الشرط يصير معلولا محضا واما ثانيا فلانا لا نم استحالة كون الشئ
علة لنفسه على تقدير شرط مح فان الواجب على تقدير امكانه او حدوثه او تركبه علة
لنفسه فتامل   الشـ لان معناه زيادة الوجود فهذا انما يكون مطلوبا على تقدير
الخ والوجود والكون وح نقول لا حاجة الى قوله وان كان غير الكون في الاعيان
في الدليل في تمام الدليل فيكون مستدركا   الشـ وكذا نقول الوجود المطلق لا
يقتضي العروض ويمكن ان يق المطلق يقتضي العروض مطلقا ولو في الواجب كما ثبت
ان الوجود المطلق المشترك زايد على جميع الموجودات قيل في بعض شروح الكتب
الحكمية في دفع هذا الكلام ان الوجود الخاص الذي فرض انه عين الواجب مستلزم للوجود
المطلق والمطلق مستلزم للعروض لانه مقتضاه فالوجود الخاص مستلزم للعروض بحكم
[illegible] والموجود الخاص مستلزم للعروض وفيه بحث اللازم منه ان الوجود الخاص
يستلزم عروض مطلقه ولا محذور فيه لا انه يستلزم عروض نفسه   الشـ اشارة الى ما ذكر في

بحـ

بحث المراد وتدقيق يمكن ان يحمل اشارة الى ما ذكره في بحث زيادة الوجود حيث قال او يمكن
ان يجاب عن الوجوه الثلثة بالفرق بين اتصاف الشئ بالشئ وحمله عليه مواطاة وبين
الاتصاف والحمل اشتقاقا   هذا غير موجه لان الناقض منع ما لا يق الشـ لم لا يطلب
الفرق بل ادعى عدم الفرق الا انه عبر عن دعوى عدم الفرق بقوله للناقض ان يقول لما كان
قابلية المهية للوجود واضحة فنقول هذه الدعوى في حيز المنع ولا يمكن ان يق انها بديهية
كيف وقد مر ان نقيضها بديهي ولاجل هذا الحمل كلام الشـ على الدعوى هذا وقد يق فيه
بحث لان الناقض من حيث انه ناقض ليس له المطالبة بالفرق لكن له ان يقول للمانع
الذي اورده في صورة النقض لنا ان نورده في اصل الدليل والا فالفرق والحاصل
ان طلب الفرق ههنا ليس من حيث انه ناقض بل من حيث انه صار مانعا وهو موجه
اولا شك انه وجب على المستدل بيان الفرق حتى يسلم دليله عن النقض والمنع وتم وليس له
المنع المشترك بين النقض واصل الدليل في جواب النقض بل الحق في الجواب ما افاده
في الحاشية الاولى وهو ان الفرق ما بينه بقوله والحاصل الخ وما ذكر ناعم جواب الايراد
الاول لانه على ما في اكثر النسخ فان قوله والحاصل لما كان متضمنا للفرق الذي على
المستدل بيانه فكيف يكون لغوا وقد اشار بقوله ولا يخفى ان قوله والحاصل الخ الى دفع
توهم ان المص كان مدعيا للفرق بين الفاعل والقابل فالمنع في مقابلته متوجه فان ما
ذكره المص مبالغة في السند وليس فيه دعوى والى دفع التعريض الذي اورده صاحب
المحاكمات على المص حيث قال هذا غاية توجيه هذا الكلام فانه تعريض له بان حمل كلامه
عليه لا يخلو عن كلفة ومشقة فقال ان ما ذكره صريح فيما وجهه به هذا واما قوله بل النظر في
مبني على خلافه فيندفع بتوجيه كلام المص في هذا المقام فنقول لا شك ان الكلام في
الفاعلية الى الخارجية فالنقض بالقابل انما يلزم اذا كانت المهية قابلة للوجود في الخارج

وله ايراد او عدم الفرق [illegible]
لبطلان [illegible] ان [illegible]
[illegible] وبيان الدليل [illegible] الفاعلية [illegible]
[illegible]

ولما كان المتقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف
فغاية توجيه كلام الناقض ان يحمل كلامه على انه قال ثبوت المعدوم في الخارج منفكا عن
الوجود ثم تحمل الوجود فيها وذلك بعد كما ذكره رحمه الله مفصلا ويمكن ان يقال النقض
بالقابل انما يتوجه اذا كان قبول المهية الوجود بحسب الخارج حتى يلزم تقدم المهية
بالوجود الخارجي على الوجود الخارجي واما اذا كان قبولها بحسب الوجود العقلي فقط
لا يتوجه اذ اللازم منه ليس سوى تقدم الوجود العقلي على الوجود الخارجي وليس فيه تقدم
الشيء على نفسه فمن كان يورد النقض كان اعتقاده ان المهية قابلة للوجود في الخارج
ولما كانت القابلية للوجود الخارجي تقتضي تقدم القابل على المقبول في الخارج ولا
يتصور ذلك باعتبار وجود القابل فيتجه ان يكون باعتبار ثبوته فان الناقض ممن
فرق بين الثبوت والوجود وهو بط بانفصاله وكلا الوجهين اه واما ما ذكره صاحب
المحاكمات فان البناء لا يلائم الترديد الذي ذكره ثم ما ذكره في توجيه كلام المص منظور
فيه لان كلام المص صريح في ان بناء كلام الناقض على الفرق بين الثبوت والوجود وهو
لم يفرق بينهما اذ لو فرق بينهما لينبغي ان يقول بدل لفظ الثبوت الوجود واذا لا لزم
من الدليل المذكور على تقدير كون المهية قابلة للوجود ان يكون المهية موجودة قبل
الوجود وفيها كما في صورة الفاعلية واما التقدم بحسب الثبوت فهو حق على زعم الناقض
وليس محذورا عنده لا ان يلزم من الدليل ولو حمل قوله للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها
على معنى ان لها وجودا غير هذا الوجود وتسميته بالثبوت لم ينطبق قوله لان كون المهية
موجودة على خلاف واللازم المذكور لا على فساد اللزوم الذي تصوره على توجيهه للفساد
رحمه الله مع ان تقدير اللزوم تحلف ظ وكذا ان كلام الناقض مبني على لزوم هذا
بل ليس كلامه الا هذا اللزوم واما جعله الحكم هو اشتراط الوجود ومبني على جعله النقض

نقضا

لطف

نقضا للدعوى الكلية ان العلة متقدمة بالوجود والظاهر من عبارة الشرح مطابقا لما
ذكر صاحب المحاكمات ان النقض نقض للدليل المذكور والحكم اللازم هو عدم قابلية
المهية للوجود على ان ما ذكره المص مفصلا انما يدل على نفي اللازم المذكور وهو ان يكون
للمهية ثبوت في الخارج قبل الوجود ولا يدل على نفي اللزوم الذي تصوره والناقض ولا
يخفى انه لا يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم اذ المتصلة الجزئية قد تصدق عن كاذبين
ولعل ما ذكره في هذه الحاشية انما صدر عنه سهوا فتامل اقول بعد ما سبق اشارة
الى ما سبق انفا ان المطابقة بالفرق ليس بطريقة الناقض ولا يخفى ان كلام الشارح منتظم
تلك المطابقة والجواب الاول هو الجواب الاول عن النقض الذي ذكره الشارح في شرح كلام
المص وحمله على جواب المنع بعيد لفظا ومعنى ويمكن التفرقة بين الجوابين بان بناء الجواب
الاول منع على ان العلة القابلية متقدمة بالوجود بل القابل هو المهية من حيث هي
بدون اشتراط الوجود مطلقا لا خارجا ولا ذهنا وبناء الثاني على ان القابلية كالفاعلية
يقتضي التقدم بالوجود ويكفي الوجود الذي هو ظرف القابلية وهو الذهن فيما نحن
فيه على ما مر ان زيادته عليها في التصور فلا فرق بين الفاعلية والقابلية في الحكم
المذكور اي التقدم بالوجود والذي هو ظرف احديهما بل الفرق في ان فاعلية الوجود
الخارجي انما هي في الخارج بخلاف القابلية فتامل الشارح كون الشيء الواحد فاعلا
لشيء وقابلا له لو تم هذا لزم كون جميع صفاته السلبية وكذا الوجود المطلق والوجود
المطلق عين الواجب فانهم جعلوها موضوع المنطق كذا لا يخفى ان هذا لا يرد
على ان المعقولات الثانية مطلقا هي المنتفية ثم لا يخفى ان ما ذكره يندفع الايراد
الاول والثاني لان كون الوجود مستغنيا عن المحل وموجودا في الخارج لا ينافي
كون الموجود من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وايضا اذا كان الكلام في

مدار
على منع

الموجود لم يحتج الى الاحتجاج على ان الوجود ليس بموجود في الخارج فيندفع الثالث ايضا فان
قلت لا شك ان افراد الموجود موجودة في الخارج غاية ما في الباب انه لا يصح الاحتجاج على ان ان صح
الموجود ليس بموجود في الخارج فالعدول من الوجود الى الموجود لا يدفع الايرادات
قلت وجود افراد الموجود وافراد الشيء من حيث انها افراده في الخارج ينافي كون
ذلك الشيء من المعقولات الثانية وكذا قيامها بذواتها في تلك الحيثية اي من حيث
يصدق عليها ذلك الشيء ينافي كونه من المحمولات العقلية لكن قد تقرر فيما مر ان صدق
الموجود على الماهيات انما هو في التصور والوجود الذهني والحاصل ان صدق الموجود
على افراده انما هو في العقل دون الخارج فتلك الافراد من حيث انها افراد الموجود انما
يكون موجودة في العقل لا في الخارج ومعلوم بالضرورة ان مفهوم الموجود ليس بموجود في
الخارج بالاستقلال بل يصدق على الماهيات في العقل فيكون من المحمولات العقلية
وليست موجودة في الخارج ايضا فان قيل كما ان الموجود يصدق على افراده في العقل دون
الخارج كذلك الوجود انما يعرض الماهيات في العقل دون الخارج فيندفع الايرادات على
تقدير كون الكلام في الوجود فما فائدة العدول من الوجود الى الموجود في دفع الايرادات
مع ان كلامه مشعر بان رفع الايرادات انما هو فائدة العدول المذكور قلت لو كان الكلام
في الوجود لم يتم دعوى كونه من المعقولات الثانية لجواز ان يكون صدقه على الوجود الذي
هو عين الواجب صدقا خارجيا ويكون موجودا في الخارج اللهم الا ان يخصص كونه معقولا
ثانيا بانه بالاضافة الى خصوص الحصص العارضة للماهيات فيكون راجعا الى التوجيه
الذي ذكره آخرا بعد التسليم ولا يجري جريانه في الموجود ويمكن ان يقال مقصوده من اثبات
كون المعقول الثاني هو المشتق ايراد النقض على كلام الشارح بمثل الشيء والممكن
والواجب واشباهها على ما يشعر به قوله قدس سره نقول بعين ان ما ذكرت جار في كثير من المفهومات الكلية

ومنها

من الموجود بك فرينه المفهومات

قد حكموا بكونها معقولات ثانية حين كون المراد من الاول العام المشتق فهو جواب ثان
الوجود ولم يذكر الحمل لان مداره على كون حمل الوجود على الماهيات وعروضه لها في
العقل وذلك هو صريح في كلام المص حيث قال الزيادة عليها في التصور ويجيء تحقيقه
في كلام الاستاد وايضا هذا وانت تعلم ان ما دل في كلام المص ان يقول بدل فعله وهو
من المعقولات الثانية بالواو فهو بالفاء ليكون متفرعا على ما تقدم وقد لا حاجة الى
الاستدلال عليه كما فعل الشارح اذ يكفي في كون مفهوم معقولا ثانيا كونه عارضا في العقل
فقط الشارح والا فلا اشتباه في ان لا شيء من المفهومات الكلية اذ قد يتوهم امع
اشتباه على نفي وجود الطبايع في الخارج مع ان التحقيق خلافه وخلاف ما ذهب اليه المص
على ما سيجيء وعليه انه على هذا الرأي لو حكم على مفهوم بانه ليس موجودا في الخارج وجعل الحكم
مسلمة كان معناه ما ذكره الشارح ليكون الحكم مفيدا ليس لغوا محضا وههنا قد حكم على
مفهوم الوجود وبانه معقول ثان ومعلوم ان هذا الحكم ليس حكما على افراد المفهوم
فاذا قيل في اثبات هذا الحكم كونه ليس موجودا كان حكما على نفس المفهوم ليتم التقريب
ولا يخفى ان بما ذكره لا يتم كون الحكم على مفهوم بعدم الاستغناء عن المحل حكما على افراده
كيف وبعض المفهومات قد يستغني عن المحل الى المعروض وبما قررنا ظهر انه فاع الايراد
الاول والثاني واما دفع الايراد الثالث عن المص فهو انه لم يدع الا كونه معقولا
ثانيا وهو لازم من كونه من المحمولات العقلية على ما مر آنفا ولا حاجة الى اثبات ان
الوجود ليس موجودا خارجيا ولو سلم انه يحتاج اليه فلم وجه كلام ان يثبت بكونه من المحمولات
العقلية ضرورة ان مفهوم الوجود لا يكون موجودا في الخارج لعروضه ولما كان عروضه لا شيئا
في العقل فقط لم يكن موجودا خارجيا وفيه انه لم يثبت كونه بالنسبة الى الوجود الواجب عارضا
في العقل ويمكن الجواب بان العارض موجود وبالعرض الوجود والمعروض والمراد نفي الوجود

بالذات علی ان کون الوجود المطلق موجودا بمعنی انه فرد منه لنفسه یقتضی کون
الوجود المطلق واجب الوجود وهذا المفهوم من حیث انه عارض لیس له ما یطابقه
حمل الوجود علی معناه والعروض علی معنی القیام حاشا لله ولهذا قال من حیث انه
عارض لیس له ما یطابقه فاشار الی عدم عروضه للوجود الواجبی ثم العلاوة التی ذکرها
بحث علی سبیل التنزل وعلی تقدیر تسلیم ان الواجب مبائن له معقول فان ان لا یکون
له ما یطابقه فی الاعیان مطلقا والسند المذکور بقوله اذ لو کان صدقه علیه بحسب
الخارج مدخولا اذ اللازم منه ان صدق الوجود ومواطاته موقوف علی صدق الموجود
مواطاة ولا محذور فیه بناء علی ان موجودیة الواجب بنفسه لا لصدق المطلق علیه و
الجواب المشار الیه بقوله ثم وجود فرد من المفهوم هو الجواب الذی ذکره فی آخر
الحاشیة القدیمة والفرق بینه وبین الجواب الاول الذی ذکره بقوله هذا المفهوم من
حیث انه عارض الخ ان فی الاول یلتزم ان المعقول الثانی حیث کان عارضا لا بد ان
لا یکون له ما یطابقه فی الاعیان حتی لو کان صدق الوجود المطلق علی الوجود الخاص
فی الخارج لما حضر هذا الجواب لانه لیس عارضا له بمعنی القیام وفی هذا الجواب لا یلتزم ذلک
بمعنی ان الوجود فی الذهن لیس قیدا للموضوع بحیث یعتبر التقیید به وضعیته
حمل کلام الشارح علی انه جعل المعقول الثانی ما یکون عارضا للمهیة الموجودة فی الذهن
علی ان یکون التقیید بل التقید ایضا کما یفهم من الحاشیة الآتیة داخلا فی المعروض جزءا له
ثم استبعد هذا او التحقیق فی القضایا الوصفیة لیس ان المحمول ضروری الثبوت
للذات المتقید بالوصف علی ان یکون الوصف او التقیید داخلا فی الموضوع کیف
ومعلوم بالضرورة ان تحرک الاصابع لا یکون ضروری الثبوت للذات المقیدة بالکتابة
علی ان یکون الکتابة او التقیید بها داخلا فی الموضوع بل انما یکون ثابتا ضرورة

قوله م

السابقة م

لو انه

للذات بشرط ان یکون کاتبا وبین المعنیین بون بعید فی الحاشیة وهو بعید
لان الشارح کیف لا وقد بنی الشارح تحقیق قول المص قدس سره زیادته علیهما فی التصور علی ان
ثبوت الوجود الخارجی للشیء فی الخارج فرع الثبوت ذلک الشیء فی الخارج وبه یبطل
ان زیادة الوجود الخارجی علی المهیات لیست فی الخارج لکن لا یخفی علی المنصف ان
حمل کلام الشارح علی هذا اقرب للصواب من حمله علی ما حمله رحمه الله فالصواب حمله علی هذا
ثم التوجیه لطف وکیف وقد مر فی بحث قبل ان المهیة الموجودة من حیث هی ان الوجود
یعرض للمهیة لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم فنفی کون الوجود والعدم شرطا للعروض لا
کونهما قیدا فی الموضوع واحال هذا البحث الی ذلک الموضع فعلم ان المراد ما ذکرنا
هذا وما ذکر من الفرعیة فانما هو لتوجیه کلام المص وههنا کان معترضا علیه فان قیل
علی الشارح ما سبق انما هو کون الوجود الخارجی یعرض للمهیة لا بشرط الوجود الخارجی ولا
بشرط عدمه ولا ینافی ذلک عروضه لها بشرط الوجود الذهنی قلت ما ذکر کما یدل علی ان
الوجود الخارجی یعرض المهیة لا بشرط الوجود الخارجی ولا عدمه کذلک یدل علی ان عروض
الوجود مطلقا غیر مشروط بالوجود اذ لو کان عروض الوجود الخارجی فی العقل و کان
مشروطا بالوجود فی العقل فعروض الوجود العقلی فی العقل ان لم یکن مشروطا
بالوجود فی العقل لزم التحکم والتزام الفرق بین الوجود الخارجی والعقلی فی مسئلة
الفرعیة وان کان مشروطا لزم التسلسل او توقف الشیء علی نفسه ویکفی لصحة الجواز هذا
القدر ثم لا یخفی ان المناقشات التی ذکرنا علی هذا التوجیه ترجع الی مواخذات لفظیة
یندفع بتغییر البیان والتقریر کما لا یخفی ولم یتوجه الی حل هذا الاشکال ولم یندفع
بان الاستثناء فی المقدمات العقلیة غیر معقول او قد یتوجه لزوم المحذورین
ولا ینفع دفع لزوم المحذورین بتقضیة الاستلزام علی ما اختاره رحمه الله لان

المقاصد فی

الذهني اعني ما للوجود صح

المعتبر في المعقول الثاني على ما يستفاد من تعريفات المنقول من حاشية المطالع وشرح
المواقف حيث نقل عن حاشية المطالع انها ما يعرض المهية بحسب الوجود الذهني
في موضع منه قال ولا شبهة في هذا التعريف وعن شرح المواقف ما يعرض للمعقولات
الاول من حيث انها في الذهن ان الوجود الذهني شرط لعروض المعقول
الثاني ولا مخلص الا بالتزام تخصيص المعرف او تعميم المعرف وهذا كما يرى
الموصوف بحسب ذلك الوجود ويجيء بيان المعنى المراد بالامتياز فانتظره
الوجود وفي هذا يدل على انه حمل كلام الشارح على انه جعل القيد اي الوجود والعقل [illegible]
في معروض المعقول الثاني والظاهر انه ليس مما لا بد في توجيه كلام الشارح بل يكفي لتوجيه كلامه
كلمة ان يكون التعبير فقط واخلا وقد سبق منا كلام على ذلك اشارة الى
ما ذكره انفا حيث قال اذا كان اتصافها بحسب نفس الامر فاما في الخارج وهو صح
او في الذهن فخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية و
قوله قد مر الكلام فيه مفصلا اشارة الى ما ذكره في الحاشية المتعلقة بقول المصنف زيادة
عليها في التصور المصدرة بقوله الشارح فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا [illegible] ولكن
حمل كلام الشارح على انه يلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي بها
اي في العقل او يجوز ان يوجد في الخارج ولم يعتبر فاما من عروض الوجود لها والحكم [illegible]
ان الموجودية ليست بقيام الوجود بالمهية بل بتأثير الفاعل في المهية ولا يلزم
ما ذكره من القسم الاول وذلك لانه لا يمنع ان يقول ان القسم الاول بالمخصوص
الوجود في نفس الامر فيه مدخل هو اتفق لنظرية ومصداق ذلك الوصف
هو عين المهية اي ليس هو الموضوع وقيام المبدا معا كما في حمل الابيض على الجسم
على ما مر اذ لما كان الوجود بالمهية في التصور فاذا لم يكن هناك تصور ووجود
فيمتنع

لم يكن قيام مع ان حمل الموجود على المهية صادق دائما لا يتوقف على هذا الاعتبار
وح يتوجه السؤال المصدر بقوله فان قلت وقوله وقد عرفت الفرق بين المنتزعات
الذاتية والعرضية اشارة الى جواب سؤال ثان من جعل المصداق نفس المهية و
اشار الى السؤال والجواب في الحاشية التي اشار اليها بقوله قد مر الكلام فيه مفصلا
حيث قال بعد جعله مصداق حمل الوجود نفس المهية الموجودة كان هذه العبارة فان
قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما ينتزع من الذات قلت ملاحظة
الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود ونظايره اذ لا بد فيها من ملاحظة
امر اخر مثل وجود علته او اثاره انتهى ان يكون المهية في ذلك النحو من
الوجود غير مخلوط بذلك العارض هذا هو المعنى الذي عبر عنه سابقا بامتيازها
عن ذلك العارض في ظرف الاتصاف وليس المراد بالامتياز وعدم الخلط ما هو
المتبادر منه والا لزم ان يكون الاتصاف بالعمى في الخارج صفة انه لا امتياز بين
زيد مثلا والعمى في الخارج كيف والامتياز الخارجي بين الشيئين يقتضي ان يكون
لكل من المتمايزين تحقق في الخارج ممتاز عن الاخر بل اراد بعدم الخلط و
الامتياز ان لا يكون تحصيل المعروض وتقومه في ظرف العروض والاتصاف
بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصيل المهية في الخارج بدونه
فلهذا لم يجز اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج وهذا المعنى الذي ذكرناه
يستفاد مما ذكره في بحث امتناع اعادة المعدوم حيث قال اختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان
فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ
نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع

للمهية صح

الحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود انتهى فان قوله اذ نسبة الوجود
الى الماهية ح يدل على ان المراد بالعينية في الخارج ليس معنى يتناول سائر الاعتبارات
بل ما ذكرنا من ان لا يمكن تحصيل الماهية بدون الوجود كما لا يخفى فهو في هذا الاعتبار
معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف
به فدقيق لا يجتمع على احد ان التعرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار ليس
بحسب نفس الامر كيف وقد صرح في مبحث الماهية بان التجرد عن جميع العوارض ليس
بحسب نفس الامر بل بمحض اعتبار الذهن واختراعه وح نقول لما كان اتصاف
الماهية بالوجود في نفس الامر وظاهر ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر يقتضي عدم الملحظ
والتعرى عن تلك الصفة في نفس الامر لا بمحض اختراع الذهن والا ولما ان
~~يق اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر فقط ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر~~
~~يقتضي عدم الملحظ والتعرى عن تلك الصفة في نفس الامر لا بمحض اختراع الذهن~~
فالا ولى ان يق اتصاف الماهية بالوجود في نفس الامر في ظرف يعتبر الذهن الماهية
مجردة عن ذلك الوجود والى حين ان كان موجودا بنحو آخر من الوجود في نفس الامر
ثم الاتصاف بذلك النحو في نحو آخر هكذا ولا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار
لايق فيلزم توقف الاتصاف على الاعتبار المذكور لانا نقول لا محذور فيه فان موجودية
الماهية في ظرف ليس معروض الوجود لها فيه ولهذا قال المص فيه زيادة عليها في
التصور نعم يرد عليه ان اتصاف الماهية بالوجود المطلق في نفس الامر مع انه لا يكون
الماهية مجردة عنه في نفس الامر وان جاز تجرده عن كل فرد منه فان قيل الاتصاف
بالمطلق انما هو في ضمن فرد وح نقول اتصاف الماهية بالمطلق في ضمن كل فرد في فرد
من الوجود في نفس الامر وهكذا قلت الاتصاف بالمطلق من حيث هو من غير اعتبار امر

آخر معه في نفس الامر مع انه لا يمكن تجريد الماهية عنه في نفس الامر فالصواب ان يق
الوجود المطلق للماهية انما هو في الاعتبار الذهني وتحقق الاعتبار من العارض والمعروض
في هذا الظرف لكن هذا الاعتبار ليس بزد النفس الامر وعروض هذا الاعتبار انما هو
هذا الاعتبار معرى عن جميع ما عداه حتى عن هذا الاعتبار وان كان في نفس الامر
مخلوطا به فتامل الش اقول هذا الكلام انما يصح اذ قد عرفت ان عند من قال بوجود
الماهيات بنفسها في الذهن وجود الذهني على نحوين بنفسه وبصورته والتناقض
انما هو باعتبار الوجود بنفسه لا بصورته وان كانت مطابقة كما ان التضاد بين الحرارة
والبرودة بحسب هذا الوجود على ما عرفت الش ملاحظة بعنوان العدم وهذه
العبارة يدل على انه تفسير لقوله يرفعه وح يكون معنى قول المص انه للعقل ان
عدم العدم انه يلاحظ العدم بعنوان العدم وانت تعلم ان حمل تصور عدم العدم
على هذا المعنى وكذا حمل يرفعه على ما ذكره بعيد غاية البعد والاظهر ان يحمل كلام المص
على ان للعقل ان يدرك عدم العدم بان كان المراد التصور المطلق والمتحقق في
ضمن التصور يرفعه بمعنى الحكم بارتفاع العدم وهو قرينة على ان المراد بالتصور ليس
التصور المقابل للتصديق وذكر عدم العدم ورفعه لبيان ان العدم اى المعدوم
المطلق عدم ~~العدم عدم~~ لما كان متصورا اذ الحكم بالشيء يستدعي تصور المحكوم عليه
ولا دخل لخصوص المحمول فيه بخلاف ما بعده اذ مداره على خصوصية المحمول الش
اللازم باطل لاستلزامه التناقض وتحقيق التناقض انما يلزم من الحكم بالملازم لا بنفس صدقه
فيجوز ان يكون تلك القضية صادقة في نفس الامر مع امتناع الحكم فيها والجواب انا نعلم
بديهة انه يجوز للعقل الحكم فيها والتناقض يلزم من مجموع صدقها والحكم فيها
جائز بل واقع فيتعين ان يكون منشا المحال ثبوت صدقها وذكر بعض الفضلاء

الحاصل جوابا آخر حيث قال في العقل والمحكوم عليه إلا مفهوم المعدوم المطلق وذلك المفهوم
حيثيتان احديهما خصوصية نفس مفهومه مع قطع النظر عما في بعض الافراد وهو
بهذا الاعتبار موصوف بصحة الحكم لا بغير لانه موجود خاص وكلي من الكليات والثانية
اتحاده مع فرده وبهذا الاعتبار يسلب عنه صحة الحكم وبالحقيقة سلب صحة الحكم عن الفرد
ولا شك ان فرد المعدوم المطلق مطابقه ليس له نحو من الوجود اصلا فيصدق سلب
الحكم عنه فالموضوع في هذه القضية ذلك المفهوم الكلي لكن سلب الحكم ليس متوجها اليه
بل الى ما يتحد به من الافراد واقول بناؤه على ان الحكم في القضايا المحصورة على
المفهوم لانه الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد لكن الحكم يسري منه الى الافراد
على ما حققه الاستاد ونسبه الى القدماء والمحققين وفيه نظر لانه اذا صدق ان
المحكوم عليه حقيقة ذات الساري اليه الحكم لا بد ان يكون موجودا في الذهن اعم من ان
يكون بالذات او بالعرض باعتبار ان المفهوم الصادق عليه موجود فيه حقيقة على
ما حققه الاستاد في تحقيق هذا المذهب فصدق ان كل ما هو معدوم مطلق اي لا يوجد
مطلقا لا بالذات بان يكون ذاته موجودة حقيقة ولا بالعرض بان يكون
ولا بالعرض بان يكون عنوانه مثلا موجودا في الذهن يمتنع ان يحكم
عليه حقيقة بان يكون الحكم ساريا اليه متوجها اليه فيصدق ان كل معدوم مطلقا اي
لا بالذات ولا بالعرض يمتنع ان يسري الحكم اليه وح نقول ما يسري الحكم اليه في هذه القضية
ان كان معدوما مطلقا بالمعنى المذكور فكيف يسري الحكم اليه وان كان موجودا ولو
باعتبار عنوانه فكيف يصح الحكم الساري اليه بامتناع سريان الحكم اليه على ان هذه الشبهة
مذكورة في كتب المتأخرين ورأيهم ان الحكم على الفرد ولم يندفع بهذا الجواب اصلا فتأمل
قوله المص تقسيم العقل الموجود الى ما ثبت في الذهن وغير ثابت فيه ان اراد بالثابت وغير

الثابت

الثابت افراده لا مفهوميهما والا لم يلزم توهم اجتماع النقيضين او لا تناقض في كون
مفهوم غير الثابت في الذهن ثابتا فيه فان اجتماع النقيضين المستحيل ان يصدقا
معا على شيء ثالث لا ان يصدق احدهما على نفس الآخر وفيه نظر لانه اما ان يراد
الانقسام هذه قد يقرر او بالانقسام الانقسام المطلق من غير اعتبار تقييده بنفس الامر او فرض
العقل وح يحتاج الى تخصيص المقسم بالذهن اذ ليس مطلق انقسام الموجود الى الخارجي
او المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه مما يوهم التناقض ولعل هذا
المطلق انما وقع في ضمن نفس الامر فلا بد من التخصيص بالذهن ليستقيم الكلام
ويكون قول الشروح يجب ان يحمل محمولا على التمثيل والمقصود انه لا يمكن ابقاء الكلام
على ظاهره ويمكن اختيار كون الانقسام بحسب نفس الامر بان يكون المراد بغير الثابت
في الذهن غير الثابت فيه في الجملة اعم من ان يكون غير ثابت فيه في الواقع او بحسب
العرض وح لو حمل الموجود على العقلي كان تحققه في ضمن الغير الثابت في الذهن
في الواقع فلم يصح التفريع والتفصيل لانه اذا حمل الانقسام على المطلق والموجود
على المطلق او الخارجي لم يستقم الكلام وكذا اذا جعل الانقسام بحسب نفس الامر
سواء جعل المقسم الموجود الخارجي او المطلق فلم يبق الا ان يجعل المقسم الموجود
في الذهن ويجعل الانقسام مطلقا او مقيدا بالفرض لكن بعد تخصيص المقسم
بالذهن لا حاجة الى تخصيص الانقسام بالفرض او يجعل الانقسام مختصا بالفرض
وح يجوز ان يجعل المقسم خارجيا ومطلقا وههنا لكن لا حاجة بعد تخصيص الانقسام
بالفرض الى تخصيص المقسم بالذهني اذ المتبادر من الوجود اما الخارجي او المطلق و
يمكن ان يجاب بان المراد في تقابل ان يقول اي حاجة الى هذا التكلف ويحتاج الى ان
يجعل المقسم المهيات الموجودة في الذهن لا نفس مفهوم الموجود حتى يلزم الا

في الذهن وصار مثبوت ما سبق ولو حمل على المطلق
او الخارجي صح تحققه في ضمن الغير الثابت

الى تخصيص الموجود بالذهني على انه ح لابد من حمل الانقسام على ما هو بحسب نفس الامر فلا
مجال لتوهم اجتماع النقيضين حتى يحتاج الى الاعتذار   اذ ح يكون القضية
خارجية لاشتمالها على الحكم بالاتحاد ههنا في الخارج لا يقتضي صورته الحكم على الموجود الخارجي ويجوز
ان يكون الحكم بالاتحاد ههنا في الذهن وح يكون المصداق هو الذهن غاية الامر ان
يكون المادة هي الامتناع لا يقتضي ان ليس المراد بكون الحكم على الامور الخارجية
ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر متحدين بحسب
الوجود في الخارج وح يحصل الحكم بالخارجية فان قلت بل يتناول بعض الحقيقيات ايضا
وهي ما يكون جميع ما يصدق عليه العنوان في نفس الامر موجودة في الخارج وما يكون
جميع ما يصدق عليه العنوان في نفس الامر بعضها موجودة في الخارج وبعضها في الذهن
وان لم يتناول ما يكون جميع ما هو في العنوان في نفس الامر منحصرا في الموجود في
الذهن قلنا المتبادر من الحكم على الموجود الخارجي مثلا او الحكم بالاتحاد ههنا في الخارج كما هو
ما لم يعتبر في الطرفين سوى وجود ههنا في الخارج وفي الحقيقية مطلقا يعتبر كون الطرفين
موجودين في نفس الامر وهذا اعتبار زائد على اعتبار وجود ههنا في الخارج وبما قررنا
ظهر ان الحقيقية لم يدخل في الشق الاول واما كونها غير داخلة في الصورة الثانية
فلتصريحه بان الصورة الثانية مختصة بالذهنيات حيث قال واما اذا احكم على الموجود
الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته فصار كلام المص انه اذا لم يحكم على
الموجود الخارجي مثله بل حكم على الموجود الذهني بمثله لم يجب مطابقته للخارج وظهر
الشق الثاني المدلول عليه بقول المص والا لم يختص بالصورة الثانية الذي ذكرها
بقوله واما اذا احكم على الموجود الذهني اذ لان الحقيقية داخلة فيه ومن ههنا ظهر
ان حال الحقيقية في هذا التوجيه لم يعلم من كلام المتن وايضا نفس الامر في هذا

الموجود

التوجيه مختص بالذهن بقرينة مقابلته للخارج كما سيجي فلم يتناول الحكم الحقيقة و
محصول التوجيه الثاني ان لحمل الصورة الثانية عبارة عما يستفاد من قوله والا
فيصير متناولا للحقيقية كما كان متناولا للذهني وقوله ويكون المعنى بيان لبيان المعنى
كلام المص على هذا التوجيه منطوق ومفهوما فلا ينافي هذا ما ذكره ان حال الذهنيات
لم يعلم في هذا التوجيه اذ المراد انها لم يعلم صريحا وذلك لانه يعلم في هذا التوجيه ان
مصداق الحكم في هذا القسم هو نفس الامر ومعلوم ان نفس الامر انما هو مصداق
نوع الحقيقية لا الذهنية اذ مصداقها انما هو خصوص الذهن فان قيل يحتمل
ان المراد بنفس الامر بقرينة مقابلته للخارج انما هو في الذهن فقط لا ما يتناول
الخارجية ايضا قلت نظرنا ههنا الى اعتبار آخر وهو ان نفس الامر في هذا التوجيه
لما اعتبر عموما لان مصداق الحكم فيما ليس طرفاه موجودين في الخارج ليس خصوص
الذهن او الخارج والعام من حيث هو اخذ عاما لم نوع مقابلته مع الخاص يصح
جعلها مقابلة للخارج هذا لكن لله ان يقول هذا بعينه في توجيه مقابلة نفس
الامر للخارج فيسقط نظره الثاني على توجيهه فليتامل هذا ما في هذا المقام ويمكن
توجيهه بوجه آخر لا يرد عليه شيء تقريره انه اراد بالخارجية ما يكون الحكم فيها على الافراد
الموجودة في الخارج فقط على ما هو المشهور وكون المتحقق في هذا الشق هو الخارجية
لا ينافي ان يتحقق الحقيقية المتحدة مع الخارجية وهي ما يكون جميع افراد الموضوع
في نفس الامر موجودا في الخارج كما اذا كان العنوان من العوارض الخارجية او كان
العنوان الموجود الخارجي وبالذهنية ما يكون الحكم مقصورا على الافراد الذهنية
والحقيقية التي يكون افراد عنوانها منحصرة في الذهنية كما اذا كان العنوان من
المعقولات الثانية او كان العنوان موجودا ذهنيا متحدة معها واراد بالحقيقية

مانينا ول الحكم فيهما الافراد الذهنية والخارجية معاً كما اذا كان العنوان من لوازم المهيات
او الموجود المطلق وذلك لان حال الحقيقية المتحدة مع الخارجية يعلم من حال
الخارجية وكذا ما هو متحد مع الذهنية يعلم حاله منها ثم ليس الا ما تناول الحكم فيها
الافراد الخارجية والذهنية معا واما حمل قوله والثاني توجيه الثاني على ما ليس حكما خارجيا
على ما يستفاد من سوقه لا على ما ليس طرفاه موجودين كما هو الظاهر لان الحقيقية المرادة
ههنا طرفاها موجودين ايضا في الخارج الا ان يخص الطرفان الموجودة في الخارج
بالموجودة فيه فقط فيكون النفي متوجها الى قيد فقط واراد بقوله فيشمل الحقيقية
ايضا ان الكلام يشملها كما يشمل الخارجية والمراد بالمعنى في قوله ويكون المعنى
المراد سواء كان مستفادا من الكلام صريحا او معاينة والمراد بنفس الامر في قول
المصنف التوجيه الاول الذي بقرينة المقابلة وفي الثاني ما يكون المتحقق في ضمن
الخارج والذهني معا ومعلوم انه يحصل التقابل ح بينها وبين الخارج فقط وعلى
التوجيهين يكون قول المص ويكون صحيحا حكما على بعض ما كان تحت الانواع ولعله نظرا الى ان
النظر الثاني لا يرد على توجيهه وهو ما يندفع عنه الثاني لان الثاني جعل الحكم في الشق الثاني
شاملا لا لبعض الخارجيات ولجميع الذهنيات وكذا الحقيقيات فلا بد من اخذ نفس
الامر مطلقا شاملا للكل ولا يمكن تخصيصها بما يخص الحكم فيها بالافراد الخارجية
والذهنية معا لتحقق الثاني بدونه في مثل زيد اعمى الخ فيه ان تحقق التالي
بدون المقدم لا ينافي صدق اللزومية اذ اللازم قد يكون اعم اللايق ومعلوم ان التالي
فيما نحن فيه ليس علة للمقدم وليسا معلولي علة واحدة مستلزمة لهما كما هو المعتبر في
علاقة اللزوم فتعين ان يكون المقدم علة مستلزمة للتالي فلا يتحقق التالي بدونه اذ
لا يجوز وجود المعلول بدون علة لانا نقول يجوز ان يكون لامر كلي علل متعددة

الكلام

واحد

واحد منهما علة له في نوع مخصوص منه فالجواب الذي ذكره وقع على سبيل التنزل والا
وارادوا بوجوب التطابق كليا هو الوجوب النوعي وبيانه انه يتصور ههنا بحسب النظر
الاول انواع ثلثة اشار اليه بقوله سواء وجد طرفاه او احدهما فقط او لم يوجد اولا
يخفى ان شيئا من تلك الانواع لا يجب فيه التطابق الكلي اي في ضمن جميع الافراد
الا النوع الاول فصار حاصل كلام المص انه اذا كان طرفا الحكم موجودين في
الخارج فالموجبة الصادقة ح يجب ان يكون خارجية في جميع افراد نوع واحد هذا
التالي لا يتحقق بدون المقدم لان مثل زيد اعمى فرد نوع واحد من الانواع الثلثة
المذكورة لا نوع واحد والا يرد ما الذي اشار اليه بقوله فتامل فيه ما ذكره في
الحاشية الثانية بقوله وفيه ان هذا انما يدل على عدم جواز التخصيص بالسالبة اذ
وتوضيحه ان وجوب التطابق النوعي كما انه يختص من بين الموجبات بما طرفاه موجود ان
في الخارج يختص من بين القضايا مطلقا بهذا التقسيم لان مدار هذا الوجه على عدم
تحقق التالي بدون المقدم ولا يخفى عدم وروده على الوجه الاول المبني على عدم تحقق
المقدم بدون التالي وصار حاصل كلام المص انه كلما كان طرفا الحكم الايجابي
موجودين في الخارج فالقضية الصادقة ح لا يكون الا خارجية وليس كلما كان
طرفا الحكم السلبي او طرفا الحكم مطلقا موجودين في الخارج فالقضية الصادقة خارجية
بل قد يكون حقيقية او ذهنية اذ لا شك في صدق سلب زيد عن عمرو حقيقية و
ذهنية نعم يرد عليه انه اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج فالموجبات لا يلزم ان
لا يصدق الا الخارجية بل قد يصدق الحقيقية بل الذهنية ايضا في مثل قولنا زيد انسان
وقد لا يصدق الموجبة اصلا في مثل زيد حجر والجواب ان المراد انه كلما كان طرفا الحكم
من حيث انهما طرفا الحكم موجودين في الخارج فالموجبة الصادقة ح يكون خارجية يختص

بالخارجية وفيه انه بعد اعتبار قيد الحيثية لا حاجة الى تخصيص الحكم بالايجابي في عبارة
المتن حتى ان طرفا الحكم من حيث انهما طرفاه اذا كانا موجودين في الخارج فلا يكون
ذلك الحكم الا موجبة خارجية في الواقع وقد يقال لا يبعد ان يحمل الخارجية في كلام
المص في الطرفين على ما يعتبره الحاكم خارجيا سواء كان موجودا في الخارج في الواقع
ام لا وسواء اعتبر وجودهما ايجابا كما في الموجبات او سلبا كما في السوالب ولهذا قيل
الحكم في السوالب انما هو على ما حكم عليه في الموجبات وان في السالبة يحكم على الافراد
الموجودة في الخارج الا ان صدق الحكم في الموجبة يقتضي وجود الموضوع بخلاف السالبة
فح لا يحتاج الى التخصيص في كلام المتن وهذا الوجه حسن ويرد عليه ان كون
النسبة الايجابية خارجية ايض لا يتوقف على ذلك على زعمه حمل التوقف في كلام الشارح
وكذا ص على معنى لولاه لامتنع ولهذا اورد عليه ذلك اى ان يحمل كلامه رحمه الله على ان كون الطرفين
موجودا لا مدخل له في كون النسبة السلبية خارجية اصلا وله مدخل في كون النسبة الايجابية
خارجية في الجملة فان الموجبة التي طرفاها موجودان في الخارج صحتها وصدقها متفرع
على وجود الطرفين على ما مر اليه الاشارة لا يقال فح لا يصدق اللزومية كلية والمتبادر
هو اللزومية الكلية لانا نقول ما لا يدرك كله لا يترك كله فاذا لم يتيسر حمل الكلام على
اللزومية الكلية فليحمل على اللزومية رعاية للمتبادر بقدر الوسع والامكان ثم
الشارح ره ما ذكرنا على ما اشار اليه من ان الشارح المحقق النسبة الخارجية وصدقها لا كون الحكم
فيهما بالاتحاد في الخارج ولو حمل على ذلك لم يكن للمقدمة الثانية دخل اصلا
ان اراد ان صدق الحمل الايجابي الخ في لفظ الصدق المتعدي بكلمة على بمعنى
الثبوت والحمل فح تعين ارادة المعنى الاول من كلام الشارح مبني على حمل لفظ الصدق في
كلامه على معنى الحمل والثبوت الرابطي وتقدير لفظ الصدق بمعنى التحقق ووجه صحة الكلام

على الشق الاول دون الثاني لما اشار اليه سابقا ان تحقق الحمل والنسبة الخارجية يتوقف
على وجود الطرفين فان وجود النسبة في الخارج يتوقف على وجود الطرفين فيه واما
كون النسبة خارجية فانما يقتضي كون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لتحققها وهو
لا يتوقف على وجود الطرفين فتأمل فهو من حيث انه موجود في الذهن مطابق
له هذا انما يحتاج اليه اذا جعل الصدق بمعنى مطابقة النسبة المعقولة للخارجية على ما
اختاره العلامة التفتازاني اما اذا جعل عبارة عن مطابقة الصورة العقلية الحاصلة
بتبعها للنسبة المعقولة فالفرق بين المطابق والمطابق فح ظاهر لا اشتباه به وهو اختيار
المحقق الشريف قدس سره فلا يرد ما ان يقال ان المطابق اذ نذبق على ما ذكره
يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق ومتعلق التصديق
يصلح ان يتعلق به العلم التصوري كما انه صالح لتعلق العلم التصديقي فلم يحفظ
التصديق بالكواذب وايضا على ما ذكره لا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان في
الكواذب ~~بين الغفلة والنسيان~~ في التصديق بها فتأمل والجواب عنه بان حصول
التصديق بخصوصها والتصور بطريق الاولى ضل بسبب استعداد كثيرة للنفس
مردود بان هذا راجع الى ان الفرق بين الغفلة والنسيان ليس بسبب الخزانة التي
ارتسم فيها الصور العقلية بل لمحض الافاضة من جهة الاستعداد الكامل وان قيل
وهذا طريق آخر لا يحتاج فيه الى القول بالارتسام على ان بهذا الاحتمال يختل الدليل
على وجود الخزانة والاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم والايلزم
فح من كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب بعينه فيه
نفس التصديق بها والحاصل ان التصديق بالكواذب حاصل له بصورته لا بعينه فلا
يلزم كونه موصوفا بالكواذب ومتصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على الحصول

الصفة للموصوف بتبعية التصور نه   على ان نفس كلام ارسطاطاليس بهذه العبارة
متعلقة بتقرير ماذكرنا وحاصله انه جواب آخر عن الاعتراض المذكور بان الاحكام
الثابتة في العقل الفعال ليست متصفة بالصدق كما يفهم مما نقله عن ارسطو فلا
يختل تعريف الصدق بعدم صدقه عليها وقد يتكلف حمل كلام الشارح على ما نقل عن
ارسطو ايضا بان يفرق بين صحة الحكم وصدقه والتزام ان تلك الاحكام صحيحة وان لم
صادقة فتامل ثم لا يخفى ان حمل كلام ارسطو على ان مقصوده ان علم المبادي بما
كان متصفا بالصدق في الواقع لكن لا ينبغي هذا التوصيف بناء على انه توهم انه يتصور
الكذب منهم بعيد عن وظيفة الحكمة بل معناه ان الصدق حقيقة عبارة عن المطابقة
بالكسر لما هو معيار وميزان للاحكام الصادقة وهذا لا يتصور في حق المبادي لانه
يتصور فيه المطابقة بالفتح الذي هو المعيار بالنسبة الى الاحكام وهو الحق هذا
لكن المستفاد من كلام الشيخ وغيره من المحققين ان الحق بالمعنى المصدري اسم
للمطابقة بالفتح القائمة بالقول او الاعتقاد واذا طابقه الواقع انه
يخالف ما وضح من ان نفس الامر هو العقل الفعال قد يتوهم ان ما نقله عن ارسطاطاليس
ايضا يخالف ما وضح من ان المبادي لا ينحصر في العقل الفعال   الشارح اقول فيه
نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متغايران يستدعي تصورهما كما لا يخفى
قد يجاب عن ذلك بان مراده قدس سره من قوله ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلان غيره
ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا يبرء مع انه حكم معتبر صحيح فتعين الثاني وهذا
ماذكره وانت تعلم ان هذا التوجيه مع انه خلاف الظاهر لحمل السؤال المعدود عما ليس متوجها
على المقام المذكور لم يكن قادحا في مقصود المصنف في هذا المقام لان مقصوده ان العقل
يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم دليلا عليه ولا يختلف هذا الغرض انته

بصدق

يصدق الحكم وكذبه بل هذه شبهة على حيالها اذ لو ثبت ان هذا الحكم حكم معتبر صحيح وصدق
الحكم صحة مطابقته للخارج توجه ما ذكره من لزوم اجتماع النقيضين سواء كان العقل
يتصور كل شيء حتى النقيضين ام لا فجعله سؤالا على ما هو مقصد المصنف في هذا المقام
وايراده عليه تعسف كما لا يخفى فليتامل   الشارح واما ثانيا فقد يقال ان العقل اذا قسم
الموجود المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه تعين ان يكون غير الثابت
فيه هو الموجود الخارجي وغير الثابت في الخارج هو الثابت في الذهن فلو كان الحكم
بالتمايز صادقا ومعنى الصدق المطابقة مع الخارج يلزم ان يكون غير الثابت في
الخارج في الواقع ثابتا في الواقع فان قلت المقسم هو مفهوم غير الثابت في
الذهن والموجود في الخارج هو ما صدق عليه هذا المفهوم قلت فقد وان التقسيم
افراد هذين المفهومين والا لم يتوهم اجتماع النقيضين في التقسيم الى الثابت في
الذهن وغير الثابت فيه اذ لا امتناع في ان يكون مفهوم غير الثابت في الذهن
ثابتا فيه   بل ان تقول التمايز ان قد يتحصل من هذا الكلام جواب آخر عن النظر
الثاني بان مفهوم الثابت في الذهن ~~وغير الثابت في الذهن~~ وغير الثابت فيه لما
يكونا ثابتين في الخارج في الواقع والغرض ان الحكم بالتمايز يجب الخارج يلزم
كون غير الثابت في الخارج في الواقع ثابتا في الواقع فلا يندفع هذا السؤال
بتمامه   وهذا على المذهب ليس القائل ليس المراد ان هذا غير مطابق للواقع عنده
رحمه الله على ما يوهم من العبارة بل المراد انه ليس ظهوره عنده مثل ظهوره عندهم
اذ عنده يتوقف على اثبات انضمام المعقولات الثابتة المسلوبة عن الاشياء بحسب
الخارج   وهو توهم فاسد هذا التوجيه حمل الحكم بالتمايز على القضية الموجبة الكلية
كانه قيل المتعلق للحكم بان كل ثابت في الذهن متميز عن غير الثابت فيه فلو كان صادق

معا بقا للخارج يلزم وجود جميع تلك الافراد في الخارج وقد كان من جملتها جزا ثابت في
الخارج والاستاد حمله على انها قضية طبيعية بنا على ان الكلي القسمين مما مفهوما لثابت
وغير الثابت لكن قد عرفت ان مقصد المصنف وهو حمل هذه المسئلة من تفاريع القول بان
للعقل ان يتصور جميع الاشيا يقتضي ان يكون الحكم بالتمايز على افراد الثابت وغير الثابت
فمن ههنا ظهر ان التوجيه المنقول اسد واولى من التوجيه الذي ذكره رحمه الله ثم لا يخفى
ان ما ذكره هذا الموجه في دفع النظر الثالث يدفع به النظر الثاني على ما ذكره اذ يلزم كون
ما هو غير ثابت في الخارج ثابتا فيه في الواقع ولا يكفي لدفع هذا ما ذكره سابقا
لئلا يدخل الشك والوهم اراد بالشك ادراك النسبة المترددة فيها لا التردد
بالوهم ادراك النسبة المحتملة احتمالا مرجوحا وبالتخييل التخييلات الشعرية التي يكون الجزم
بنقايضها وجعلهما من عداد التصديق انما هو على سبيل التشبيه والتجوز وانما قال و
الاولى ولم يقل والصواب اذ يمكن ان يقال ادراك النسبة واقعة على انه ليس اكا باستعمال
اسما لادعان وقوع النسبة كان ادراك ان النسبة واقعة صار اسما للادعان
ثم الظاهر ان قوله كما يشهد به من له وجدان صحيح متعلق بقوله لا بحسب المتعلق فقط لا بقوله
بل بحسب الحقيقة ايضا والحاصل انه لما كان التصديق ادراكا مخالفا لادراك التصوري
بحسب الحقيقة التي يدل عليها لفظ الاذعان فبقيد الاذعان يخرج الشك عن التعريف و
بدونه لا يخرج اذ لا فرق بحسب المتعلق بل يتعلق التصور بكل ما يتعلق به التصديق و
ليس في هذا التعريف الا التميز من جهة المتعلق فان قلت قد تقرر ان العلم مطابق للمعلوم
ومتحد معه بالذات مغاير له بالاعتبار فلو تعلق بالنسبة علمان مختلفان بالنوع لزم
ان يكون للنسبة حقيقتان مختلفتان بالنوع قلت مطابقة العلم للمعلوم انما هو في
العلم التصوري على ما يفهم من عباراتهم اذ دليل مطابقة العلم للمعلوم وهو دليل الوجود

يخرج

الذهني

الذهني لا يدل الا على ان العلم التصديقي هو الوجود الذهني للنسبة الخبرية بدليل ما ذكرنا ان
مراتب متفاوتة شدة وضعفا على ما صرحوا وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان
نوعا مع تعلق الكل بنسبة واحدة هذا لكن اذا قيل لعله تصور ماهية التصديق بحصول
صورة منه في العقل يلزم الحق والتصور والتصديق بالماهية سقط في الجواب وانما
ضعفنا التصور بما هو بطريق حصول صورة ماهية التصديق لان العلم المنقسم الى
التصور والتصديق مفسر بحصول صورة الشيء في العقل والاختلاف بالنوع انما
فيه لا في العلم الحضوري والجواب عنه بانا لا نعقل ماهية التصديق بالكنه بل نعقل
التصديقات المعينة بالعلم الحضوري بان يصير ملتفتا اليها للنفس واما ماهية التصديق
الكلية فانما نتصورها بالوجوه الوضعية والمطابقة بين العلم والمعلوم انما هو في تعقل
الشيء بذاته لا بعوارضه على ما مر تعرفه اذ لا شك ان للتصديق ماهية يمكن تصورها
بذاتها لا بعوارضها ومجرد الامكان يكفينا في لزوم المحذور وكذا الجواب عن النقاش
بان مرادهم بالاختلاف بالنوع ان الاختلاف ليس لمجرد المتعلق وذلك يتحقق
بان يكون هناك اختلاف بالعوارض التي ليست من قبيل المتعلق وهو ظاهر
الحق في الجواب على ما يقتضيه النظر الصائب والنظر الثاقب ان مرادهم من اتحاد
العلم والمعلوم بالذات على ما يقتضيه الدليل ان الاشيا حاصلة في الذهن بانفسها
بالشخصيتها المخالفة لها في الماهية فتلك الصورة من حيث اعتبارها مع العوارض
الذهنية علم وان اعتبرت من حيث هي كانت معلومة ومن المعلوم ان تلك الصورة مع
تلك العوارض على ان الحصيل هناك مجموع مركب من العارض والمعروض يكون الماهية
بالماهية للصورة المأخوذة من حيث هي كيف لا والعوارض داخلة في الاعتبار
الاول خارجة عن الثاني والكل مغاير للجزء وليت هذه المغايرة بالشخص فقط

ان مفهوم العلم جزء ومفهوم المعلوم كله

ان مفهوم المعلوم ومفهوم العلم كما قال المصنف في شرحه للاشارات حقيقة البناء من حيث انه
بناء مغاير لحقيقته من حيث انه انسان او وصف البناء واخلفوا الاول وقالوا ان
الحيوان اذا اخذ لا بشرط شيء كان جنسا وان اخذ بشرط شيء كان نوعا وان بشرط لا شيء كان
مادة وجزءا للنوع ومن المعلوم ان المغايرة بين المادة والنوع بالماهية وذكر جماعة
في بحث العلة والمعلول في دفع القول بلزوم صدور الانواع المختلفة عن نوع واحد
باختلاف تشخصات مختلفة فيجوز صدور المختلف بالنوع عن غير المختلف بالنوع
ذلك خلاف ما تقرر عندهم ان الطبيعة مع كل امر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة بدونها
او مع امر آخر وعلى هذا فمرادهم من ان العلم والمعلوم فرق بالاعتبار ان الصورة التي
علم باعتبار ومعلوم باعتبار كما ان الشيء باعتبار انه حيوان ناطق بالذي وباعتبار
آخر حيوان ناطق فقط والتحقيق ان الاعتبار اذا اخذ داخلا فيه كانت مغايرة
بالذات وان اخذ خارجا كانت مغايرة بالاعتبار وقد صرح بما ذكرنا المصنف في شرحه للاشارات
في دفع اعتراض الامام ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجود في الخارج
في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة
ههنا اقرب لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوس حيث قال السماء المعقول
من حيث هو عرض قائم بنفس لم تكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث هي
صورة حصلت في العقل مطابقة لها انتهى كلامه ويرجع الى ما كتابه فيقول العلم
من حيث انه علم مغاير للمعلوم بالماهية لان في اعتباره علما يدخل بعض العوارض
الخارجة عن ذاته ثم العلم ينقسم بنوعين باعتبار اخذه مع امرين متضمنين مع ماهية
العلم وتمايز العلم التصوري عن التصديقي بهذا الانضمام فيه صورة تعلق العلم بين
بالنسبة يلزم اتحاد ما جرد عن العوارض التصوري وما جرد عن العوارض التصديقي

مع النسبة واتحادهما لك وذلك صحيح وفي صورة تصور التصديق الى وما جرد عن
العوارض التصوري المأخوذ مع العوارض التصديقي بالتصور لان التصور لما صار
متصورا فتصوره يدخل فيه ما يدخل في ماهية التصديق مع امر يحصل ماهية التصور
والمراد من العوارض ما يحصل به ماهية التصور وماهية التصديق كالصور النوعية
في الاجسام بل لا يكون هناك حمل اصلا انما حمل الحقيقة في كلام الشارح على
ما يقابل الاعتباري يعني لا يكون هناك حمل ونسبة بحسب الحقيقة ونفس الامر بل
العقل يعتبر نسبة ههنا ثم اعترض بانه لا يمكن للعقل اعتبار النسبة ههنا لعدم
التغاير بين الطرفين في نظر العقل ولو حمل الحقيقة في كلام الشارح على ما يقابل المجازي
وكان المعنى انه لا يكون هناك حمل حقيقة بل يكون مثل ما بها له وفي صورة لا
ترفع هذا فلا بد ان يزول احدى الصورتين عن النفس فان قلت يجوز
ان يكون هناك صورة واحدة لكن يتعلق التفاتان من النفس بهذا المتصور
بتلك الصورة قلت بطلان تعلق الالتفاتين من نفس واحدة في زمان واحد بامر
واحد اظهر من بطلان تعلق الادراكين اي الصورتين الى حاصلتين من نفس واحدة في
زمان واحد بامر واحد فلهذا لم يتعرض له وذلك لانه على مذهب من قال في
صورة تصور الشيء بالوجه يكون الشيء متصورا حقيقة يمكن ان يتعلق ادراكان
في زمان واحد من نفس واحدة بامر واحد واما تعلق الالتفاتين بامر واحد في
زمان واحد فلم يجوزه احد وايضا تعدد الالتفات من نفس واحدة في زمان واحد
ممتنع مطلقا على ما هو المشهور فكيف اذا كان المتعلق واحدا على ان ما ذكره ما بينا
بتصوره اذ لو كفى الصورة الواحدة الحاضرة لا يخلو عن تناد له بهذه الصورة
في الحصر المفهوم بالمحمول فيه بحث اما اولا فلان هذا الترتيب بظاهره ينطبق على الاخفى

اذ الحمل في المتعارف

الذاتي وهو ما لم يكن حمله في المتعارف الا في ذوات الموضوع مع مفهوم المحمول ويمكن
حمله على المتعارف في مذهب القدماء اذ الحكم بين المفهومين بالاتحاد بهما واما ثانيا داناكاه
فلانه لا يتناول الطبيعة بل ولا الشخصية ايضا ولا مثل قولنا بعض النوع انسان
بل وجه عدم التخصيص الا الاعتماد على ما حقق في موضعه فيعود الحمل بهذا الكلام شبهه
مبني على ان بعض من عرف هذا التعريف تمسك به في دفع الشبهة المشهورة كما وقع في
شرح الرسالة والا فالمعرف من حيث انه معرف لا يرد عليه هذا نعم لو قيل التعريف
الثاني اوّلا اذ لا يرد معه اشكال بخلاف الاول او قيل الصدق مرادف للحمل فيكفي
يؤخذ في تعريفه لكان الاوجه فتأمل الثاني ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات
الى حمل خارجيا ولهذا لم يذكره في قوله والمحمول يرد فيه فلا حاجة في تحقيق
معنى الحمل الا ما قيل كأن هذا القائل يقصد بهذا التحقيق دفع ما يتوهم لو كان الحمل
الخارجي عبارة عن الاتحاد في الوجود الخارجي ومن المعلوم ان مثل زيد اعمى قضية
خارجية يلزم وجود الاعمى في الخارج ومن لم يفرق بين الاتحاد بالذات والاتحاد بالعرض وقال بالعرض
بالاتحاد بالذات في مطلق الحمل اشكل عليه الامر في مثل هذا الحمل فاضطر الى القول بان
الحمل هو الذات اثبات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي العرضيات بمعنى الانضمام درس
هذا القسم الثالث وهو الذي اشار اليه بقوله وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول
واراد به ما يستوي نسبتها الى الطرفين في كونهما ايّاهما فحينئذ لا يدخل القسم الثاني في المذكور
في المتن فيه ويصير اقسام جهة الوحدة اربعة خير عن ثلثة بقوله وقد يكون احدهما
بناء على انه اراد به منع الخلو وعن واحد بقوله وقد يكون ثالثا والاتحاد جهة الوحدة
لاحد الطرفين في صورة الخلط في الطرفين او احدهما على سبيل الاتساع كاطلاق
حمل الشيء على نفسه عليه بناء على ان الموضوع والمحمول المذكورين لا يتغايران او الخلط

بالعارض

بالعارض انما هو باعتبار الذهن لا بمعنى تحقق الحمل وكلمة قد في قوله فانه قد لا يكون
ضروريا اشارة الى انه قد يكون بديهيا كما اذا اخذ الذات مقيدة بقيد في الموضوع
وفي المحمول مقيدا بقيد آخر يكون لازما بيّنا بالنسبة الى قيد الموضوع او يكون تنبيها
على انه قد يكون بديهيا فيما اذا قيد الذات في جانب الموضوع دون المحمول فعلى
الاول يكون ضميرا فانه راجعا الى نوع المثال المذكور وعلى الثاني الى جنسه واما جعله
راجعا الى خصوص المثال فلا فما يصح اذا حمل على لفظ التحقيق نقطع لا يخفى انه قد علم
بعد ما ثبت ان مطلب هلية البسيطة متقدم على مطلب هلية المركبة وان ثبوت
الشيء لنفسه فرع ثبوته في نفسه فثبوت الشيء لنفسه انما يكون بديهيا اذا كان ثبوته في
نفسه بديهيا الا ان يقال ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم في التصديق لا يوجب نظرية
ذلك الحكم كما ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم من تصورات الاطراف لا يوجب نظرية
الحكم ولعل ذلك من المصنف اشارة الى ما سبق من ان ثبوت الشيء للشيء لا
يجب تأخره عنه فيكون تقرير السؤال هكذا اثبات الوجود للماهية بمعنى الوجود عليها حمل
تقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا لكن ثبوت الوجود لها يستدعي
ان يكون لها وجود اولا لما تقرر ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له
اولا فيجاب بمنع تلك المقدمة ولا يمكن دفع الكلام عن المتأخرين بان ليس للوجود
وسائر الاعتباريات ثبوت للموضوعات بحسب نفس الامر بل ثبوتها لها بمجرد اعتبار
الذهن واختراعه ولهذا لم يقتض ثبوت الموضوع لانهم استعملوا تلك المقدمة
بان ان المعدوم احص من السالبة وعلى هذا التوجيه لم يتم مقصودهم لان المحمول قضيه اعم
هاهنا ليس له ثبوت للموضوع في نفس الامر على هذا الرأي هو وجود ولا في اعتباري
موضوعا بهما هذا بناء على ما قد تقرر عند الاستاد ان الوجود في نفسه الوجود لغيره

حقيقتان متباينتان اللهم الا ان يحمل كلام الشيخ على ان للاعراض ثبوت في نفسها
حقيقة انما يكون لها وجود في موضوعاتها يسمى ذلك وجودا لها في نفسها تو سعا
وفيه انه قد ثبت لتلك الاعراض اشياء وذلك يستدعي ثبوت تلك الاعراض في
انفسها حقيقة على ما هو المقرر عندهم فليتامل قال المحقق الشريف عند قول صاحب
المواقف نقلا عن الحكماء في تعريف العرض ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
في الموضوع ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق على معان مختلفة ان يكون
وجوده هو وجوده في الموضوع وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في
نفسه مثلا وجوده في الجسم وقيامه به وليس كذلك اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم
ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء لها في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى ولا يخفى ان هذا
اظهر مما حمله رحمه الله فتامل لاحتياجها الى الوجود حتى يكون موجودة لا يقال هذا ينافي
ما سيجيء من ان الوجود هو الموجودية لدلالته على ان الماهية تحتاج في كونها موجودة الى
كذا م الوجود لانا نقول الشيخ قد تسامح في العبارة والمعنى ان الوجود هو نفس الماهية
موجودة فقد تسامح اولا اعتمادا على ما سيصرح به وقوله فالوجود الذي للجسم هو
موجودية الجسم متفرع على جواب السؤال الذي ذكره وعدم كفاية البياض والجسم
في تحقق الابيض بناء على ان لا بد فيه من وجود البياض للجسم ايضا وهو مغاير
لكل منهما وهذا بخلاف الوجود اذ يكفي فيه الموضوع والوجود بناء على ان وجود
الوجود للموضوع عين وجود الموضوع لا يقال النسبة غير الطرف لانا نقول والمعنى
الوجود م ان وجود الموضوع عين موجودية الموضوع ووجوده والحاصل ان الموجودية عين الوجود
بخلاف الابيضية فانها ليست عين البياض بل البياض سبب لها بمعنى ان
الوجود حقيقة انه موجود ولا يخفى بعد ما تقرر ان الوجود عند الشيخ وغيره من

المحققين من المعقولات الثانية وليس موجودا ان معنى كلامه ان الوجود حقيقة له
الموجودية بان يكون ضميرا له راجعا الى الموضوع بل هي غير وجودها فينبغي ان
يحمل الكلام على ان نسبة الوجود الى الماهية غير وجودها او المراد بوجود الماهية ثبوت
الوجود لها بناء على ان معنى كلامهم ثبوت الشيء للشيء يستدعي وجود ذلك الشيء انه
يستدعي ثبوت الوجود له اذ قالوا اما لم يثبت الوجود اولا للشيء لم يثبت له شيء آخر
بناء م على ان مطلب هلية البسيطة متقدمة على مطلب هلية المركبة كما في العبارة الا بقية قوله م
للشيخ نورد في قوله عطف على قوله هنا لا على قوله في العبارة الا بقية كالمنقول قوله م
في الصندوق هذا الكلام يدل على ان المتحرك في الاين يتحرك في الوضع ايضا بالتبدل
وضعه بالنسبة الى الامور الخارجية ولا ينافي ذلك عدم اطلاقهم اصطلاحا الحركة
الوضعية الا على حركة الشيء على نفسه بان يكون الكل ملازما لمكانه دون اجزائه وقد
بق التمثيل للمتحرك بالعرض بالمنقول في الصندوق اولى واصوب من التمثيل بجالس
السفينة على ما هو المشهور اذ لا شك ان جالس السفينة لو فرض متحركا بحركة
السفينة يصدق عليه انه لو فرض اي آن من آنات زمان الحركة كان له اين آخر
حقيقة فقد تبدل مكانه حقيقة وبالذات عند الحركة سواء كان المكان بعدا او سطحا
هو البعض من السطح الذي اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل سطح الهواء الذي هو مكانه ويمكن الجواب بان
المكان المعنوي لجالس السفينة لم يتبدل حقيقة وبالذات بل انما تبدل مكان
السفينة مثلا المتحرك بالحركة الاينية بالعرض بجالس السفينة فيكون الاين معتبرا
بالنسبة الى المكان المعنوي وفيه تكلف وما سيجيء في الشرح في بحث المكان في جواب
الطاير م دليل من قال بان المكان ليس سطح كالمصنف وغيره من المحققين ان الطاير الواقف
في الهواء المتحرك يتبدل سطحه من ان كان فانه مع انه لا يقال انه متحرك بان تبدل المكان

المحققين

ههنا ناش من حركة المكان والتبدل الذي هو الحركة ما يكون ناشيا من ذلك الشي
فرد ود بان معنى حركة الجسم في مقولة على ما هو ان ذلك الجسم في كل آن يعرض
فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده وذلك اعم من ان يكون ذلك التبدل
ناشيا من ذلك الجسم او غيره مثلا في الحركة الكمية والكيفية اذا كان تبدل الكميات
والكيفيات ناشيا لا من المتحرك يصدق للجسم انه متحرك فيها   وكذا ان تعقل كما
ان ذلك غير واجب لعرض من نقل هذا السؤال والجواب ان يورد عليه هذا الايراد
مع ان في كلام الشيخ في جواب هذا السؤال اشارة الى ان النفس المجردة متحرك في
الاين حيث قال لو كان الشي غير محسوس كما هم يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود
سواء كان محسوسا او غير محسوس لانه اذا كان لكل شي حيز فالممكن الحركة الاينية وان
كان قولنا ان كانت منطبعة فيه الكرة في ان كلا منها النفوس المنطبعة وكذا الكم
مشتبه بذلك وحاصل الايراد انه ان كان ملاك الامر في هذا المقام في مقام تحقيق
الاتصاف بالعرض نفس الامر والواقع من غير حكم العرف فلا كفاية في القسمين
غير واجب كما ان السبب الذي ذكره لعدم اطلاق الاسود على النفس متفقا في عدم
عدم الاطلاق غير واجب وان كان الملاك هو العرف فيرد عليه انه قد اعترف بعدم
اطلاق اهل العرف الاسود على النفس فكيف يصح قوله في التحقيق يوجب انه اذا
صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا الا انه لا يصح عرفا كما هو العرف
به ويمكن الجواب بان المختار ان ملاك الامر هو العرف وفرق بين عدم الاطلاق
عرفا وعدم صحته فيه فانه كثيرا ما يكون شي موافقا لقانون العرف وقياسه ولا يكون
متعارفا بينهم فحاصل كلام الشيخ ان القياس في العرف لا يابى عن الاطلاق
لكنه لم يقع للسبب المذكور ولعله لاجل كون ذلك الجواب عنده مشتملا على التكلف

اشا

اشار اليه حيث قال والحق الذي لا تكلف فيه ثم اشار الى تقرير الاعتراض بوجه
آخر بقوله واما حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما يابى عنه التعارف قائل
ومن تصانيف البحث علم ان التجوز في الموجود بالعرض اي توجيه آخر لكلام المص مبني على
بانعكاس الشي بقوله قيل مشتمل على بيان التفرقة بين الوجود بالعرض والوجود اللفظي
والكتبي الذي يطلق عليهما المص الوجود المجازي على وجه لم يكن مشتملا على التكلف
والتعسف كما ذكره المجيب حيث قال واجيب بان مفهوم الالفاظ اذا اول قبل
ان الموجود بالعرض ليس المجازية باعتبار لفظ الوجود بل باعتبار الاتصاف
فيكون من قبيل المجاز العقلي والمجاز في الوجود اللفظي والكتبي راجع الى لفظ
الوجود فيكون من قبيل المجاز اللغوي فصار حاصل كلام المص ان اطلاق الوجود
على اللفظي والكتبي مجاز بخلاف الاولين وقوله نعم لو وصف زيد اشارة الى
جواب سؤال وهو انه يمكن ان يكون اطلاق الموجود على ما يكون لفظا او كتابة
موجودا باعتبار الاتصاف كما في الموجود بالعرض والجواب انه بهذا الاعتبار
يكون داخلا في الموجود بالعرض وانما كلام المص فيهما لا باعتبار الافراد الاخر لا يتميز
اللذين كانا قسما حقيقيا للموجود الموجود بالذات والموجود بالعرض
هذا بناء على نفي الجزء الصوري في الاجسام اقول فيه نظر اذ للقائل ان يقول
بانه اذا احترق شخص صار رمادا او القي في ارض الملح فصار ملحا فحينئذ تشخص زيد
بعينه صار مادة زيد بهم يتحقق بل عسى ان يدعى عدم بقاء النوع فعلى هذا ايضا
على من قال بامتناع اعادة المعدوم وكان قائلا بالمعاد الجسماني ان يقول مثل
ما يقول مثبت الجزء الصوري من ان ذلك الاجزاء المادية باقية بعينها يتبدل بها
يكون الشخص مشخصا الى ما يماثله ويؤول الايات والاحاديث الواردة في

المعاد كما هو طريقتهم في تاويل الظواهر اذا دل القاطع على خلافه فان قيل فيلزم
ايصال الثواب والعقاب الى غير من يستحقهما قلت المستحق للثواب والعقاب
هو النفس المجردة وهي باقية بعد خراب البدن عند المحققين ومنهم المص والمد
لذة والالم وان كان جسمانيا انما هو النفس لكن بآلة لها في الافعال التي
يستحق بها النفس للثواب والعقاب وكذا لبعض اللذات والآلام ولا محذور
في ان كان استحقاق النفس لهما عند تعلقها بآلة وايصال احدهما عند
تعلقها بآلة اخرى فهو بنفس هذه النسبة واحد المطلوب في بيان بطلان قوله في
بناء على ما سيجيء ان الشيخ لما ادعى البديهة في اصل الدعوى لم يبال باجراء الكلام
في مقام التنبيه على طريق المانع لا يقال كونه منسوبا الى ب دون ج مستند الى
تشخصهما المتميز بين المتماثلين بعد على ما ذكره لانا نقول ننقل الكلام الى التشخيص
بانه لم كان تشخص ب غير تشخص آ دون ج ثم للجميع ان ذكر المثل المستأنف
لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد المفروض في انتسابهما الى
آ حتى يظهر بطلان كون ب منسوبا الى آ ويكون مثل ج في الحدوث والاستيناف
وليس هذا اشارة الى دليل آخر مبني على انه لو وجد المثل ابتداء لم يبق فرق بين المعاد
المفروض وبينه على ما سيجيء في الشرح لا بأس سوق الكلام عنهم واراد بكونهما
الاثنين الوجود في الزمان الاول والوجود في الزمان الثاني واستمرار الوجود اشارة
الى صورة كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمرار الثبوت اشارة الى انحفاظها
من حيث الثبوت على ما هو رأي المعتزلة والحاصل ان كون الموجود اثنين هو الاول
انما يصح على تقدير انحفاظ وحدة الذات وجودا كما في صورة البقاء او ثبوتا
كما هو عند القول بثبوت المعدوم واما على تقدير فقد الذات في البين ثم يتحقق شيء

اي المنع

يربط احد المحمولين بالآخر بان يكون موضوعهما واحدا بل يكون موضوع احدهما
اجنبيا عن موضوع الآخر كموضوع المستأنف والموجود الابتدائي ويمكن تحصيل
الكلام بانه نظير الطفرة في المكان فان اعادة المعدوم كالطفرة في الزمان
فكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر من دون ان يحصل تعلقه بما
بينهما ممتنع بالبديهة كذلك تعلق الشيء بزمان بعد تعلقه بزمان آخر سابق من غير ان
حصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين ممتنع وربما ينبه على المقدمتين بانه اذا كان
هناك شجر وقطع زيد منه ساعده يكن وجد مثله في مثله فعاد الى ذلك الموضع
فنرى شجرا في جميع صفاته وعوارضه ممتنع لم يحكم زيد بانه هو الاول وقد انه
لم يجوز ذلك اصلا بل حكم حكما يقينيا بانه مثله ولو جاز الاعادة لم لا يجوز ان
هو فعلم ان امتناع اعادة المعدوم مركوز في جميع الطبايع فتامل
فيندفع بان الموجود الذهني بالحقيقة هو اقوال فيه نظر فان كون الموجود في
الذهن شخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عن التشخص الخارجي
لا ينفع كون التشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوفا بتلك العوارض
بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان آ في الخارج
يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظا مع
المنفط في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان آ في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون
الذات مفقودة في الخارج فتامل فالجواب اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات بديهة هذا حق سواء كان الوجود الخاص بالشيء عين تشخصه كما نقله من
الفارابي اولا زماله واراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا يتحصل
بدون الوجود بمعنى ان تقومه وتحصله هو بنفس وجوده فلا يتصور تبدل الوجود مع

مسئلة ٢

الاول ج

و اما ان ب كان آ مع
آن صح

بقاء الذات لا بمجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء الخارج بالرؤية في سائر الاشياء
التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت هب ان الوجود واحد لكن لما
كان هذا الشيء موجودا به مرتين فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا وبين
موجوديته ثانيا قلت قد مر مرارا ان الموجودية وكون الشيء موجودا او الوجود واحد
على انا نفرض اعادة الموجودية الاولى حتى يظهر المنف على ما ذكره في تقرير
الشيخ الوجود صفة اقول هذا مبني على اصطلاح المتكلمين وهو ان الصفة ما لا يستقل
بالمفهومية واراد بالموصوف الذات اي المستقل بالمفهومية ولهذا قال ولا يعقل
مستقلا اي حاصل ان الذات ما يصح ان يتصف بالوجود والوجود لا يصح ان
يتصف به والموصوف بالاعادة انما هو شيء يصلح اتصافه بالوجود وهذا ويمكن
ان يقال ايضا ولو سلم اعادة كل منها على حدة ثم بجز اعادة الجميع معا حتى يلزم
انما هو الزمان بالذات فان قيل فح على تقدير اعادته لا يلزم تقدم الشيء
على نفسه حقيقة بل مجازا لما تقدم ان هذا التقدم عرضي اولا للزمان وعروضه
لغيره بواسطة الزمان والمعتبر في العرض الاولي نفي الواسطة في العروض على ما
صرح به المحقق الشريف قدس سره في حاشية المطالع وقد مر ان الاتصاف بالعرض
اتصاف مجازي قلت تقدم الشيء على نفسه محال بديهة سواء كان حقيقيا كتقدم
الامس على اليوم او بالعرض كتقدم زيد على نفسه في صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على
نفسه اصلا لانه كلما كان موجودا في طرف الزمان فهو موجود في وسطه ايضا فلا
تقدم الذات على الذات ايضا بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على
في الزمان الثاني لان شيئا من الوقوعين غير موجود في الزمان الذي بينهما ثم انه
رحمه الله لم يتعرض لدفع الايراد الثاني لما انه على انه يندفع بتقرير الدليل كما

قوله صح ان لا يعقل

على نفسه من حيث الذات

قرره اولا لازم تقدم الشيء من حيث الذات لان الذات موجودة في الطرفين
مفقودة فيما بينهما ولا يجدي الاختلاف الذي لا يوجب الاختلاف الذاتي
واما ثانيا فعلى تقرير الشيخ من فرض اعادة جميع العوارض والحيثيات
الشخصية كان الشيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا اقول لا يلزم من كون شيء
واحد من حيثية واحدة متصفة بصفتين رفع التفرقة والامتياز بين الصفتين كيف
والمتضايفان يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة في محل واحد مع تحقق الامتياز
بينهما لم يظهر من تقريره وحدة الجهة اقول لا يذهب عليك ان هذا الايراد
كما يرد على لزوم اجتماع المتقابلين يرد على لزوم عدم التفرقة والامتياز اذ الممتاز
رتب لزوم كل منهما على كون الشيء مبتدا من حيث كونه معادا وذلك لم يثبت
اذ ما ذكره في اثباته من انه لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول لا يدل عليه
كتب الحاشية على قوله الشارح اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول حتى يكون
متوقفا للزوم المحذورين معا لكان اظهر ويرد على قوله وانما يظهر بان يقال انه
لا يلزم من اعادة جميع الحيثيات التي كانت في زمان الابتداء ان يكون ثبوت المعادية
والمبتدئية من حيثية واحدة اراد بالعوارض المشخصة هذا التفسير لكلام
المستدل وتوضيح لمقصوده وليس مدار اندفاع الايراد على هذا التفسير ليرد
انه خلاف الواقع بل مداره على قوله لان ذات الزمان الواحد الخ وتوضيحه ان مراد
المستدل انه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالعوارض المشخصة
حتى يصح اتصافه بالقبلية والبعدية الزمانيين بسبب الاختلاف في الماهية والتشخص
ولا يحتاج الى زمان آخر كاجزاء الزمان بالقبلية والبعدية بان يكون هذا في
زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيرجع ما ذكره الى ما

الشارح فيندفع الايراد عنه كما يندفع عما ذكره بعينه   وقد وضع [ان الله] الاول اى كون
الوقت من المشخصات حتى فيكون الشارح اى كون المبتدأ في زمان سابق والمعاد
في زمان لاحق ليلاحظ بطلان احد المتنافيين عند تحقق الآخر ويلزم من بطلان اللازم
بطلان ملزومه وهو الاعادة   اراد ان لزمان الوجود بخصوصيته الاتصالية
مدخلا في تشخصه بل يريد ان الزمان المتصل الممتد من آن حدوثه الى آخر زمان البقاء له
مدخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر الممتد لا يوجد في شيء من آنات زمان وجوده مع
ان زيدا كان متشخصا في كل آن يفرض بل المراد ان القدر المشترك بين تلك الازمنة
بل بين الآنات المفروضة فيها مدخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم الانقطاع بالعدم   بين الازمنة وجه
لكونه اتصافا في الزمان الاول اى بوصف الاولية والتقدم ولا معنى
للمبتدأ الا الموجود في الوقت الاول بوصف الاولية لان الموجود في الوقت
الاول بوصف الاولية واقع اولا لان اتصاف الزمان بالاولية والتقدم الزماني
انما هو باعتبار الزمان لما تقرر ان هذا التقدم عرض اولا لاجزاء الزمان حتى
... وانما يتصف به جزء الزمان ثانيا وبالعرض باعتبار الزمان فهذا الوقوع
والحدوث لما كان في هذا الزمان المتصف بالاولية كان اولا والواقع اولا هو المبتدأ
على ما تعلمه الشارح واعترف به وايضا لما كان هذا الحدوث حدوثا اولا لم يكن مسبوقا
بحدوث آخر لا في زمان آخر لا خلاف الفرض ولا في هذا الزمان وهو ظ بل لم يكن هناك
الا حدوث واحد واما قول الشارح ان لم يكن الوقت ايضا معادا فيرد عليه انه لو كان معتبرا
المبتدأ انه لم يكن الحوادث المبتدأة الموجودة في الوقت الذي فرض اعادته مبتدأة
حين فالاولى الاقتصار على قوله لم يكن مسبوقا بحدوث آخر   واما على تقرير ما نقل عن
الشيخ فلا وكذا الايراد على هذا التقرير بما يرد على تقرير المتأخرين من التعقل بحدوث

الحادث

الحادث ابتداء ومن ان تقريرهم لا يتمشى في النوع المنحصر في الشخص فتامل
فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة آه وذلك لان المراد بالامتياز
ههنا على ما يشير اليه في الحاشية الآتية ليس مجرد كون شخص واحد مع بعض العوارض
الغير المشخصة مع عارض آخر بل ان ههنا شخصا يقال له انه مبتدأ لا معاد وشخصا يقال
له انه معاد لا مبتدأ وذلك لان الكلام على تسليم تحقق شخص مثل المعاد والموجود من
والمعتبر في التماثل اختلافهما ذاتا وتشخصا ولا يكفي في التماثل كون احدهما مع بعض
العوارض والآخر هو الاول ماخوذا مع عارض آخر نعم يتجه الكلام في امكان كون
مثل الشيء متحدا معه بالشخص وهذا الكلام آخر ذكره الشارح واجاب عنه رحمه اه
هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف اذ اقول وجه تطبيق عبارة المتن عليه ان معنى
كلام المصنف انا حكمنا بامتناع عود المعدوم من جهة انه يمتنع وجوده ثانيا والى محل ان
الحكم بامتناع عود المعدوم انما هو لخصوصية المحمول الذي هو لازم للماهية من حيث هي
الناشئة منها لما تقرر ان لوازم الماهية مستندة الى نفس الماهية كما في تقرير هذا السند
ولما كان اللازم في هذا التوجيه بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذي بينه فيما تقدم قدم
تلك الحاشية على ما بعده اه على ما هو في اكثر النسخ مع تأخرها عنه رتبة حتى لا يتوهم ان
بناء هذا التوجيه ايضا على ان يحمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف وللاشارة
الى ان حمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف تكلف قال من غير تكلف   اى
يمتنع الانفكاك عنها بعد حدوثه اه اقول الظاهر من عبارته انه جعل الملزوم هو الماهية بشرط   الشرح م
وصف الطريان ومن المعلوم ان الطريان يمتنع الانفكاك عن الماهية المأخوذة
بشرط وصف الطريان مطلقا ولا حاجة الى جعل اللزوم بالمعنى الغير المشهور نعم يرد
عليه انه يجب ان يكون وصف الطريان يمتنع الانفكاك عن الماهية بشرط الوصف

لا يكفي في امتناع اعادة المعدوم فالسند لا يستلزم المنع ولا يصلح للسندية ولعله رحمه الله
للتخلص عن هذا الايراد لم يحمل كلامه على ان يكون الملزوم هو المهية بشرط الوصف بل
حمل الملزوم هو المهية لا بشرط وحمل الظرفيان لازما لها بحد وجودها وقوله الموصوفين
حمله على انه بيان لوقت الملزوم وامتناع الانفكاك لا انه قيد للملزوم انتهى
اقول هذا مدفوع بان قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فالاظهر في الجواب ان يقال ان
الامكان انما يقتضي ان يكون الوجود المطلق جائزا للممكن في جميع اوقات الازل
على ان يكون الاوقات ظرفا للجواز والامكان وذلك لا يستلزم كون الوجود في
قوله جميع تلك الاوقات ممكنا على ان يكون الاوقات ظرفا للوجود [illegible] انه اعلم ان
صاحب المواقف ابطل السند المذكور في الشرح ثانيا بوجهين احدهما من قوله الوجود
امر واحد الى قوله ولو جوزنا والثاني من قوله ولو جوزنا الى آخر ما قال ولما كان ابطال
السند الاخص لا يفيد في دفع المنع نبه رحمه الله على ان ما ذكره من الوجه الثاني لا لابطال
السند الثاني بل يبطل به الوجه الاول من السند الا ان عبارة الشرح [illegible] ابطال السند
بابطال السند الثاني والاظهر ان يقول ما ذكره لا لابطال السند الثاني بل يكون اجزاء في
ابطال الاول لان ما ذكره صريح في ابطال الثاني ولم يتعرض رحمه الله لجريان الوجه
الاول من وجهي ابطال السند في ابطال السند الاول ولا يخفى عليك جريانه بان يقال
المهية امر واحد في ذاته لا تختلف اعادة وابتداء فلا تختلف في اقتضاء امكان
الاتصاف بالوجود او امتناعه لا يختلف باختلاف الاشخاص من ترتيب [illegible] مستحضر
يكون في نهاية [illegible] بالنسبة الى آخر واستحضار [illegible] لما كانت المنافاة الاولى
التي اشار اليها في التحقيق الذي مهده متوجهة على قوله لجاز الانقلاب الذاتي بناء
على ان هذا ليس انقلابا ذاتيا اصطلاحا خطر ببالي في توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب

الذاتي ولكنه لا يلزم منافاة المراد ثم الحديث وقد يندفع ما اورده الشارح بقوله فنقول
هذا القائل ولو جوزنا الى قوله ولا يلزم ايضا لان المراد من كون شيء واحد ممكنا في زمان
ممتنعا في زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما بل اما باعتبار الوجود الخاص في
كليهما او باعتبار الوجود المطلق في الاول والخاص في الثاني وقد يبطل ان المانع جوز
هذا فان قيل في توجيه الانقلاب الذاتي ان صاحب المواقف تسامح فاطلق الانقلاب
الذاتي على مثل هذه الصورة تجوزا قلت في كونه خلاف البديهي [illegible] نظر [illegible] ولاجل
ذلك لم يتوجه رحمه الله لتوجيهه بل رأى اسقاطه اولى وقوله الا انه تسامح هو دفع
للايراد الثاني للشارح على الوجه الاول لابطال السند بتغيير العبارة ولا يخفى ان بعض
لتطبيق الدليل على الدعوى اما تغيير الدعوى او تعميم الدليل عند قوله لان الآثار
المتوافقة في المهية لان هذا الدليل بظاهره لا ينطبق الا على الوجوب الذاتي ولا
يتناول الامكان والامتناع كما يظهر بادنى تأمل ويمكن ان يقال الوجوب والامتناع
والامكان اذا اخذ صفة للوجود كانت من مقتضيات الوجود فلا حاجة الى تغيير
العبارة بل لان الكلام في المعاني التي هي صفة للوجود [illegible] ان المانع لم يقل ان الذات
يصير واجبا في وقت ممكنا في وقت آخر قوله فلا يكون واجب الوجود اي بالذات
لاحتياجه الى اقتران الزمان مثلا لا يقال يلزم منه الحاجة الى المؤثر الموجود وهذا
كان في لزوم المحذور لان الذات مع هذا الوصف انما هي علة لنفس الوجود دائما
اصل الوجود فلا بد من استناده الى علة موجودة لما تقرر عندهم ان العدم لا يفيد
الوجود وذلك كما ان العدم الطاري مستند الى عدم علية ثم وجوبه الذي في قوة
امتناع وجوده ثانيا مستند الى الذات مع القيد فتأمل   بل هو اول المسئلة
المنتقلي اثر انه لو جعل القيدين قيد الوجود والظاهر القيد الثاني قيد الاول [illegible]   للقدح

لزوم
حتى لا مادة ويلائم العبارة الثانية وبما قررنا ظهر انه فاح ما ذكره الشارح من
كون الممكن غير متصف بالبقاء فتامل   والا لم يتصف بكم بالدوام اي الدوام
المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام التحقق في ضمن دوام العدم على هذا على
العدم م
مذهب من لم يقل بالصفات الموجودة الزايدة على ذاته تعالى واما من قال بها فالممكن
المتصف بالدوام اي دوام الوجود متحقق لا محالة   فكيف تقرر قابلية الوجود
ثانيا اوجب لا يق انا بري المادة عن جميع مراتب استعدادات الوجود الا ولا
الثاني لانا نقول الكلام في العبارة الاولى والتقييد والتخصيص انما يعتبر ههنا
في جانب الموضوع وترك المحمول الذي هو الوجود على صرافة الاطلاق
جعلهم
كما حققه الشارح انفا اقول هذا انما هو على جعله في جميع الاوقات ظرفا للوجود كما هو الظاهر حتى ينتفي
الشارح وان جعل ظرفا للقابلية فلا ينفع الشارح اذ القابلية في جميع الاوقات انما هو
للوجود في الجملة   لجواز ان يعود باسباب اخر متناهية اقول هذا السند ليس
لما تقرر عندهم ان العلة التامة للحوادث لا بد ان تشتمل على امور غير متناهية متعاقبة
والا يلزم التخلف عن العلة التامة هف   الشارح لو اتصف شيء بالامكان لوجب
القضاء انظار ان اجراء هذه الشبهة في الامكان كسائر نظايره من الانواع المتكررة
بان يق الامكان لما كان صفة قائمة بالموصوف يحتاج اليه فكان ممكنا ويتسلسل
ولا
الكلام الى امكان الامكان وهكذا فيلزم التسلسل في الامكانات ويلزم الوجود
لا في الوجوب م
لجري الجواب بان الامكان لما كان اعتباريا لم يتصف بكونه ممكنا لا فاحتياج
الى الموصوف انما هو باعتبار الوجود الانتزاعي والممكن ما كان محتاجا الى الغير في
الوجود الخارجي لان لزوم التسلسل باق بحاله لم يندفع به والتوجيه الذي ذكره الشارح جعل
هذا التسلسل راجعا الى التسلسل في اللزومات لم يتعرض لخصوصية اللازم فلا يلايم قوله وهو
الا ان للازم ههنا خصوص الامكان لجريان التسلسل في اللزومات صح

الشبهة

الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم وايضا لا يلايم قوله اي غير ذلك
لانه
من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها لجعل الامكان من الانواع المتكررة
الشارح وان لم يكن الزوجية في نفس تصور الزوجية في الوجود الذهني لها مطلقا اذ
قرين لا يلزم منه
الوجود الذهني للشيء قد يكون بنفسه وليس تصورا له اذ التصور حصول صورة
الشيء في العقل بل الحق ان الزوجية لها وجود في الجملة بناء على ما صرح به الشيخ ان
المعدوم المطلق كما لا يثبت له شيء ولا يثبت لشيء وليس الفرق الا ان وجود المثبت له
لا يثبت صح
الاتصاف
ضروري في ظرف الاتصاف والثبوت بخلاف المثبت فان وجوده في ظرف الاتصاف
في
ليس بضروري   الشارح كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية في الآن
يمكن م
لما تقرر ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع وعند انتفاء الموضوع يكذب جميع
الموجبات ويصدق نقايضها من السوالب فنقول لا يصدق قولنا اللزوم لازم
قوله اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه قلنا ان اردت بجواز الانفكاك
ثبوت جواز الانفكاك له حتى يكون القضية موجبة فنمنع الملازمة اذ كما يصدق
ثبوت اللزوم اي امتناع الانفكاك بناء على انتفاء الموضوع كذلك لا يصدق ثبوت
اللزوم م
جواز الانفكاك له وان اردت به سلب امتناع الانفكاك عنه حتى يكون القضية
سالبة فمسلم لكنه لا يلزم منه جواز انفكاك اللازم عن الملزوم اذ كما يصدق
اللازم
السالبة المقابلة اللزوم لا يمتنع انفكاكه عنه ومع صدق هذه السالبة لا مجال لتوهم
كما يصدق السالبة المقابلة اللزوم لا يمكن انفكاكه عنه صح
جواز انفكاك اللازم عن الملزوم ولو سلم فجواز انفكاك اللزوم لا يستلزم جواز
انفكاك اللازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون اللزوم مع كونه جايز الانفكاك
دايم الثبوت له ويكون دفعه بانا نفرض وقوع الانفكاك اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال لكنه يلزم ههنا المحال وهو جواز انفكاك اللازم عن الملزوم فالمراد من قوله ولو لا

جواز انفكاك اللازم جوازه بعد فرض الوقوع وبان تجويز انفكاك اللزوم ملزوم
لجواز انفكاك اللازم نعم لكن جواز هذا الجواز ممنوع كونه بناء على ما اشتهر ان الامكان
لا يجتمع ثم نقول يرد على الدليل الذي ذكره بقوله وايضا لكن يعلم بالضرورة ما قررناه كل مرة
منه انه على تقدير عدم جميع المدارك العالية لا يثبت شيء لشيء هذا لكن الانصاف
انه يصدق قولنا اللزوم لازم موجبة ولهذا لم يتوجه اه اي تلك الاجوبة والاعتبار
التزام وجود تلك اللزومات على ما فصله بوجود ما ينتزع منه فدقق هذا الكلام
يدل على ان اللزوم موجود بالعرض بوجود ما ينتزع منه وليس موجودا بالذات على
ما يشعر به كلامه في الجديدة وقد تقرر فيما سبق ان بالعرض مجاز وظاهر ان الوجود المجازي لا
يكفي في صدق القضية الموجبة ويمكن ان يحمل على ان المراد ان تلك اللزومات موجودة في
نفس الامر حقيقة اي في بعض المدارك العالية بصورة واحدة اجمالية يكون مبدأ
لتفاصيل الحاصل بالتحليل وفي مرتبة الاجمال يكون موجودة حقيقة لا على انها امور
متعددة بل على انها صورة عقلية واحدة كما ان اجزاء الجسم المتصل موجودة حقيقة
بوجود الجسم لا على انها اجزاء متعددة بل على انها جسم واحد موجود في الخارج بوجود واحد
والموجودات المتعددة الحاصل بعد التحليل وهي لا يكون الا متناهية لئلا يلزم التسلسل
الذي هو ترتب امور غير متناهية وهذا الوجود الاجمالي كاف لصدق الايجاب
الذهني كان الوجود الاجزاء الجسم المتصل كاف لصدق الحكم الايجابي عليها والدليل على
ان مراده ما ذكرنا انه احال هذا الى ما سبق منه في بحث ثبوت المعدومات انها حاصلة في بعض
المدارك العالية بطريق الاجمال ولعل حديث كون ذلك الوجود بسبب وجود ما ينتزع
منه انما هو لاجل ان يكون لكون الوجود في نفس الامر وليس اختراعيا محضا لما تقرر
في المشهور ان كل صفة يصح انتزاعها من الموصوف يكون متحققة في نفس الامر وكان

الباء على السببية ص

وما سبق منه ص

فيشمل ثم ص

وبالصورة التفصيلية الامور

ان الصورة الاجمالية للامور

بعض ادراك الاجزاء المتصلة ان

بالنسبة الى الاربعة بحذف الفردية فتامل فان قلت فيلزم صدق حمل الجزء المتصل على الكل
على الكل للاتحاد في الوجود قلت للجزء اعتباران احدهما من انه جزء وهو بهذا الاعتبار
غير موجود بوجود الكل بل وجوده بهذا الاعتبار انما هو في العقل لوجود الكل
وثانيهما من حيث المهية فلا شك في انه بهذا الاعتبار محمول على الكل لاتحاد هما في المهية
والوجود وقد بان ان الجزء المتصل لابد وان يكون متحدا مع كله في المهية كما ذهب
اليه الاستاد واذا عرفت حال الجزء والكل فقس عليه حال اللزوم ولزوم اللزوم فان
اللزومات من حيث المهية لما اتحدت صح الحمل بينهما بهذا الاعتبار ومن حيث المغايرة
الحاصلة بعد التحليل واعتبار العقل كانت متغايرة في الوجود فلم يصح الحمل بهذا في
اللزوم ولزوم اللزوم واما حال اللزوم بالنسبة الى اللازم فظ كلام الاستاد في
هذه الحاشية على ما اشرنا اليه وصرح به في الجديدة انه موجودة بالعرض لوجود اللازم
والاتحاد في الوجود بالعرض يكفي لصحة الحمل عنده على ما يشعر به كلامه في مواضع فيلزم
صحة حمل اللزوم على اللازم ولا يمكن ان يلتزم من جهة ان اللزوم اذا اخذ من حيث هو لا بشرط
العروض كان عين اللازم ~~واذا اخذ بشرط لا كان غير اللزوم~~ واذا اخذ بشرط لا كان
غير اللزوم اللزوم لما كان باحد الاعتبارين عين اللازم فحمله عليه بهذا الاعتبار صحيح
لا خدشة فيه لانه بهذا الاعتبار كان متحدا معه في الوجود بالذات وموجودا بوجوده
حقيقة لا بالعرض بل لا محيص عنه الا بان يلتزم انه لا يكفي مجرد الاتحاد في الوجود
ولو بالعرض بل لابد في صورة الاتحاد بالعرض من ان يصح انتزاع مبدأ المحمول من
الموضوع سواء كان المحمول مشتقا كالكاتب ونحوه كالزوج او يصح في احدها
انتزاع الكتابة عن الموضوع وفي الاخر انتزاع الزوجية وقد اشار اليه في بعض
الحواشي انه حيث قال اتحاد الشيء بما هو ذاتي له اقوى من اتحاده بالعرض الصادق

حيث ص

بوجود مغاير ص

ذلك ص

على ما اختاره من نفي الفرق
بين العرض والعرضي فان ص
في الحمل ص

عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض او مصداق ذلك الاتحاد هو
قيام مبدا الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ونقول ايضا اذا اقول الفرق بينه
وبين الجواب الاول ان بناء الاول على ان الوجود الذي يقتضيه صدق الموجبة وجود
بالفعل لكنه اعم من ان يكون على وجه التفصيل او الاجمال وبناء الثاني على التعميم في
الوجود من جهة اخرى وهو انه اعم من ان يكون بالفعل او بالامكان وجعل القضية
ممكنة ذاتية وهي لا تقتضي الا وجود الموضوع بطريق الامكان الا انه وكان
الانسب ان لم يقل وكون المناسب لانه جعله جوابا للسؤال كان متوجها على الجواب
المذكور بان الامكان كيف يكون اعتباريا والحال ان حكم الذهن على الممكن لما كان
مطابقا للخارج لزم وجوده في الخارج واستدل عليه بكونه امرا عقليا اي من
الصفات التي لا يخفى عليك ان عروض الشيء لآخر في العقل واتصاف الامر فيه
عبارتان والمعنى واحد فعلى ظاهر هذا التوجيه يلزم المصادرة في كلام المصنف لا يخفى
انه على هذا التوجيه يلغو ذكر اعتبار الحكم والمطابقة والصواب بقي انه من احكام ظاهره صح
الامكان فتامل ولك ان تنبه لجواز اختلاف نفسهما في قوله يجب لان
معنى كلام القوم انه اذا كان حكم بديهيا او اوليا بالنسبة الى جماعة مثلا لا يتصور
الاختلاف في الجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك حال الاولى فيه الاولى معتبرا
يكون تصور طرفيه كافيا في الجزم بالنسبة بينهما وربما قيل مع تصور النسبة اليه فبعد
تصور الطرفين والنسبة ان حصل الجزم بلا توقف اصلا فلا يحصل الخفاء وان حصل
التوقف ولو في زمان يسير لم يكن تصور الطرفين والنسبة كافيا فيه هف وليس مرادهم
ان ما يكون بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يصير خفيا بالنسبة الى الآخر
كيف وانهم صرحوا بان البديهية والنظرية تختلف باختلاف الاشخاص فرب بديهي لشخص

يكون

يكون في نهاية النظرية بالنسبة الى آخر واشعار المتن بالحصر ظاهر من مفهوم قوله لخفاء
التصور حيث اشعر بكونه لو لم يكن لخفاء التصور لكان قادحا وبنى الشارح الجواب على
ذلك لانه قد سلم ما ذكره المعترض ونقل ان الاوليات لا يجري فيها التفاوت وورد
لكن وجه ما نقله بان مرادهم انه لا تفاوت من حيث الحكم ولا ينافي ذلك تحقق التفاوت
من حيث الاطراف وما نحن فيه من هذا القبيل كيف لا وبعض الاشخاص لا يدرك
التفرقة بين النظم وغيره اقول فيه بحث اما اولا فلان التفرقة بين النظم والنثر وكذا بين الالحان صح
الكلمات المتناظرة والمتنافرة واما ثانيا فلان هذا انما يكون مفيدا لو ثبت ان الفرق
المذكورة بديهية بالنسبة الى الكل وليس كذلك ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم
على ما يدل عليه الدليل كما سيجيء ان ذا السبب اذا لم يكن ضروريا لا يحصل العلم اليقيني المعلول عنده بهم نسب
الكامل الا من جهة سببه وثبوت الشيء لنفسه لما كان بديهيا لا يتوقف على العلم بالسبب
كان العقل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود في الاولى استقلال لانه ليس مما
يوهم ان ثمة اتصاف بالوجود وليس اثرا انما يدل على نفي الجعل الثاني اقول ربما
يوفق بين وصفه بالثانوية وتوجيهه بانه باعتبار تأخره في اول الحاشية عن الجعل البسيط
حيث قال الظاهر ان مقصود المصنف ان الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها هي
ولا بكونها موجودة وهو ان التأثير قد يكون اختراعيا توضيح المقام ان في
افاضة الصور على المواد جعلين كل منهما بسيط احدهما متعلق بنفس تلك الصورة و
ثانيهما متعلق باتصاف المادة بها والحق انه ليس هاهنا جعل وتأثير آخر يسمى جعلا
بل الظاهر ان الجعل الثاني المتعلق بالاتصاف اذا قيس الى الطرفين يسمى جعلا
فهما متحدان ذاتا متغايران اعتبارا فالجعل المركب يرجع الى البسيط ويستلزمه و
البسيط لا يستلزم المركب كما في الجاد الايس عن الليس المطلق فالجعل في الحقيقة

ان ظاهر بالوجدان والقضية الحاكمة فيهما
بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات
لا من قبيل الاوليات كيف وكثير
من جماهير الاذكياء وجم غفير من
العقلاء قد نقل عنهم انهم لم يعرفوا
الفرق بين النظم والنثر وكذا بين الالحان
المنتظمة والمتنافرة صح

سخر في البسيط واما في صورة افاضة الوصف على الموصوف فان قلنا بان وجود الوصف
في نفسه عين وجوده في موضوعه كما نقل عن الشيخ سابقا فالظاهر انه يكفي هاهنا جعل
واحد بسيط وان قلنا بان الاول مقدم على الثاني فههنا جعلان بسيطان كما في
صورة افاضة الصور واما في جعل صورة الموجود الذهني خارجيا لظان ان (موجبة)
الاثر هو نفس الموجود الخارجي لان تاثير الخارجي لابد ان يكون خارجيا وقد سبق منه
رحمه الله في بحث المعدومات ان الاتصاف لما كان موجودا في نفس الامر فيصلح اثرا
للفاعل ولعل منه رحمه الله مبني على المذهب المشهور عن المشائين فتامل ولم
يتعرض لدفع لزوم محذور بهذا الشق فيه نظر اذ قوله فيفيد البقاء للممكن الباقي
ودفع له وهو بعينه ما ذكره رحمه الله ونختار الثاني والتعرض لدفع لزوم تحصيل الحاصل (بقوله رحمه)
ليس هو مدار الجواب بل هو لدفع لزوم محذور ربما يتوهم هاهنا الثالث يلزم
ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اولا حدوث حال البقاء اقول دعوى
اللزوم في حيز المنع وكيف يدعي اللزوم مع ان هذا القائل ممن جوز بقاء المحتاج زوال
العلة فله ان يقول بجواز بقاء الاحتياج مع زوال الحدوث ولا يخفى انه لا يلزم
الشناعة المذكورة (عدد) اقول للقائل ان يقول لا نم اقول الايرادات الاربع
مندفعة عنه اما الاول فلانه مواخذة لفظية مندفع بتغيير التاثير بلازمه وذلك لانه يمتنع
(التاثير) تخلف الاثر عن المؤثر وكيف يتصور تخلف الموجودية عن الايجاد وما ذكر لا يشكل
ان يق كثرة لم يكن بعده واما الثاني والرابع فمندفع ايضا بانه لما كان الكلام في
احتياج المعلول الى العلة في البقاء فمراده بوجود المعلول الوجود في الزمان الثاني
نقول ما لا يوجد الا في ثاني الحال صحيح وكذا صح هذا وان كان التاثير حال وجود العلة
وحال وجود المعلول اي وجوده في ثاني الحال لم لا يجوز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول

بعد انتفائه واما الثالث فمندفع بان ما قبله محل النزاع على ما ينادي عليه عبارته
حيث قال فيكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انتفائها ان (العلة في وجوده) (معـ)
التاثير وقع في حال وجود المعلول تاثيرا يتبع اثره بعد انتفائها اراد به انهما
يرد على تقريره انه لا حاجة الى الترديدات وبيان فساد كل منها بعد وضوح المقصد
بل يكفي ان يقول لا يجوز كون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انتفائها
ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر توضيحه ان المحتاج الى المؤثر في جميع الاوقات
هو الوجود نفسه ولا يحصل الوجود في الوقت الثاني وهو البقاء بدون تاثير المؤثر
فلو كان العلة يفيد الوجود الثاني الذي هو الاثر فيما نحن فيه حال وجودها وحال
الاثر فلم يلزم بقاء المعلول بعد انعدام العلة فتامل هذا واما الاستاد فقد حملا
المورد على انه جعل الاثر حين البقاء هو الاستمرار لا نفس الوجود والزم ان صفة (صفة)
الوجود ان يكون اثر العلة حال عدمها وانه لم لا يجوز ان يكون نفس الوجود اثرا للعلة (يجوز)
ولهذا اثبت كون الاثر دايما ليس الا نفس الوجود فلم لا يجوز ان يكون العلة حال العدم
مؤثرة فيه الثاني وكان في قوله لا معنى للتقييم الا ذلك ومعناه اقوال المعتزلة
لم يريدوا بالثبوت في الاعيان ما اراده غيرهم بالوجود فيها بل ارادوا بالثبوت
معنى اعم من الوجود ولهذا قالوا بثبوت المعدومات في الخارج وقالوا انه لا يذهب
من له ادنى تمييز الى انها موجودة في الخارج بالمعنى الذي يعني بلفظ الوجود فيه فلا (وهو الوجه)
يلزم من القول بازلية الاحوال الخمسة من حيث الثبوت بمعنى ان ثبوتها لم يكن مسبوقا
باللاثبوت ازليتها من حيث الوجود وكيف مرادهم بالثبوت في الخارج هو الوجود فيه (بقا ص)
مع انهم قائلون بان لكل مهية نوعية افرادا غير متناهية ثابتة في الازل مستغنية عن
المؤثر على ما مر اليه الاشارة فعلى تقدير انهم ارادوا بالثبوت ما عنيناه بالوجود

لزمهم القول بان تلك الافراد الغير المتناهية لكل مهية نوعية ممكنة مستغنية عن
المؤثر في الوجود فيكون واجب الوجود ومن المعلوم انه لم يذهب احد من العقلاء الى — احد منهم
ما يستلزم مثل هذا الامر الشنيع هذا مع ان المعيد موجبة لكلامهم بكفيه مجرد المنع وبما — لا في الفقه ولا ص
قررنا ظهر ان المعترض لم يقولوا باستعداد القدماء في المعنى وان ايراد الامام ساقط
عنهم وان اعتراض المصادر وعليه ما اجاب به الشارح مندفع عنه فوجود الامر
الذي هو معروض القبلية بالذات بديهي عندهم اقول فيه بحث اذ مسلم ان وجود
الامر الذي هو معروض القبلية بالذات في الواقع بديهي لكن كون هذا الامر معروض — هو ص
القبلية بالذات بمعنى ان ذاته يقتضي هذه القبلية وان ما عداه انما يتصف بها
بواسطة ليس ببديهي وهو المفيد هنا على ان فرض الحركات على النحو المشهور انما يدل
على وجود ذلك الامر لا على كون ذاته يقتضي القبلية بل انهم انما استدلوا واثبتوا
على ذلك بانقطاع السؤال في الزمان وعدم الانقطاع في غيره مطلقا على ما مر
فان قلت ان قولهم بعد ما اثبتوا وجود امر هو معروض لهذا النحو من التقدم بالذات
وهو ان لا يجتمع السابق منه مع المسبوق وان ما عداه انما يتصف به بواسطة — يجتمع له
حاولوا اثبات تقدمه على كل حادث فانه اذا ثبت ان العدم متقدم على الحادث بهذا
التقدم فلا بد من وجود ما هو معروض له لذاته وهو الزمان فصار حاصل هذا الدليل ان
عدم الحادث متقدم على وجوده تقدما لا يجتمع المتقدم مع المتأخر وكل تقدم كذلك لا — يجتمع المتقدم مع
يكون الا زمانيا اما الاول فظاهر من معنى الحدوث واما الثاني فلما مر من ان هذا التقدم
من العوارض الاولية لاجزاء الزمان لا يعقل معنى الحادث الزماني الا ان يكون وجوده
مسبوقا بالزمان فلا حاجة الى اقامة الدليل على هذا لانا نقول المسلم من تعريف الحدوث
الزماني هو ان يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق — يكون ص

بحيث

ولا يتوهمن ان هذا التوجيه لحمل الوجه الثاني عين الاول اذ لا يوجد في الثاني
نفي الاقسام الآخر من التقدم حيث يثبت كونه زمانيا كما في الاول بل انما يثبت كونه
زمانيا برسمه المشهور فتامل بل التحقيق في الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد
حاصله انه كما ان للحركة معنيين احدهما حركة توسطية وهي امر شخصي بسيط باق من المبدأ
الى المنتهى غير منقسم في جهة امتداد المسافة وان كانت منقسمة في جميع الجهات
الى اجزاء مجتمعة بحسب اجزاء المتحرك وكان ثبوتها للمتحرك بحسبه غير منقسم في تلك الجهة — الجهة ص
الممتدة وهي موجودة في الخارج ولسبب وجودها في الخارج وبقائها وعدم استقرارها
واختلاف نسبتها الى حدود المسافة يحصل امر في الخيال يسمى حركة بمعنى القطع وهو
امر ممتد منطبق على المسافة كذلك للزمان معنيان احدهما الزمان المنقسم الى الشهور
والايام وهو معلوم لكل احد فلا بد ههنا من امر آخر غير منقسم في تلك الجهة — الجهة ص
يرسم هذا الامر في الخيال كما في الشعلة الجوالة والقطرة النازلة ويسمى آنا سيالا
لا بمعنى انا نذكر ذلك الامر ونذكر اختلاف نسبته فيرتسم في الخيال ذلك الممتد
على ما توهم من التشبيه بالقطرة النازلة والنقطة بل بمعنى ان ذلك الامر بسبب وجوده
في الخارج يفعل ذلك صرح بذلك في المحاكمات وفيه تامل وما وقع في بعض عبارات
في صفة الآن السيال انه يستمر غير قار الذات تحصيل في العقل بحسب استمراره فتامل
وعدم ذلك الامتداد فالمراد بعدم كونه قار الذات ليس انه له اجزاء لا تجتمع بل — الاستمرار ص — غيره ص
عدم كونه قار الذات بحسب احواله وهي نسبته الى الزمانيات المتحصلة واراد باستمراره — المستمر اره ص
ذاته ثم ذلك الامر البسيط منطبق على الحركة بمعنى التوسط المنطبقة على الحدود
المفروضة في المسافة والحركة بمعنى القطع والزمان الممتد والمسافة منطبقة بعضها
على بعض اذا عرفت هذا فاعلم ان الحركة والزمان الممتدين غير موجودين في الخارج

عندهم لجوز وجود الغير القار في الخارج وهيرد وهذا في كلام الاستاذ وتكلم عليه ان شاء
الله تعالى بل انما وجوده فيها في الخيال ومن المعلوم ان وجوده فيها في الخيال على نحو
الارتسام فيه وتلك الاجزاء متعاقبة في ذلك الارتسام فان ارتسام كل جزء جزء
ارتسام كل جزء قبل ارتسام الجزء الآخر لكن لا يخفى عليك ان الاختصاصها وان لم يجتمع في الحدوث
حقيقة لكن يجتمع في البقاء والا لم يرتسم المغافر القطرة في الدائرة من النقطة وعدم
الاجتماع في الحدوث لا يكفي في تحقق معنى كونه غير قار الذات اذ هذا المعنى يتحقق
في المقادير القارة عندهم كالجسم التعليمي وصورة الحركة في الكم كما في النمو بل في التخلخل
والتكاثف الحقيقيين والفرق بين الحدوث باعتبار الوجود في الخيال ويكون ذلك بل
الحدوث باعتبار الوجود في الخارج تعسف ظاهر على ان الصورة الخيالية تابعة للذي له الصورة
في الارتسام في الخيال فالاولى ما ذكره في الشرح وما اورد عليه فمندفع بان هيئة
الزمان لما كان عبارة عن التقضي والتجدد فكيف يتصور الاجتماع وايضا يلزم من
اجتماعها اجتماع اجزاء الحركة لانها مقدارها واجتماع اجزاء الحركة يستلزم تحقق
جسم واحد في حدين مختلفين الى ذلك غير ذلك ثم العقل يتقدم بعض تلك الاجزاء
وتوضيح على ما اشار اليه سابقا ان اتصاف الامس واليوم بالتقدم والتاخر وان
لم يكن بالعقل بل انما يكون حاصلا بعد فرض وجودهما تخصيص احدهما بالتقدم
للآخر بالتاخر بعد الوجود مستندا الى تشخصهما الى صلين لهما لكن لا احد ان يقول لا شك
ان الامس بالفعل بحيثية اذا وجد كان متقدما واليوم بحيثية بالفعل اذا وجد
كان متاخرا فتخصيص احدهما بالحيثية الاولى والآخر بالثانية لا بد له من علة والى آخر
الكلام آه وحاصل جوابه الاول ان الزمان لما كان متصلا واحدا وليس فيه اجزاء
بالفعل لانطباقه على الحركة والمسافة فاجزاؤه ليست الا مفروضة فلكل جزء فرض

العقل واعتبره كان متميزا بالعقل وذا هوية بالفعل ايضا وكان اتصافه بالتقدم
ح لا قبل التجزية وذلك مستند الى تلك الهوية واما قبل التجزية الوهمية فلا يتصف
الاجزاء بشيء ثم يتصف الكل بان اجزاؤه المفروضة بعضها مقدم على بعض في نوام
يعتبره لم يكن موجودا بالعقل ولا ذا هوية بالفعل ولا يتصف بشيء اصلا الا ان
لحوقها وهو بها ليست اعتبارية محضة اذ لها منشأ انتزاع كاجزاء الجسم المتصل
الواحد المفروضة فيه اذ لا شك انها متصفة بصفات مختلفة في نفس الامر مع عدم
تحققها بالفعل في الخارج ولهذا لو اختلفت الاعراض لا يوجب القسمة الى اجزاء
وبهذا الكلام يندفع الاشكال القوي عنهم وهو انه لما كان اجزاء الفلك ثابتة
متحدة في الهيئة فلم اختلفت في اتصافها بصفات مختلفة بان بعضها متحرك وبعضها
ساكن والمتحرك بعضه سريع الحركة وبعضه بطيئها وذلك لان اتصافها بتلك الصفات
المختلفة انما يكون بعد وجودها بالفعل بحسب اعتبار العقل وان كان في نفس الامر
لصحة انتزاعها حين اعتبارها حصل لها الهويات المختلفة فتلك الاختلافات مستندة
الى تلك الهويات واما الجواب الثاني فيجد منشأ ان اختلاف نسبة هيئة التوسط
الى تلك الاجزاء فرع على اختلاف تلك الاجزاء ماهية او تشخصا فيلزم وجود الاجزاء
بالفعل وهو ينافي الاتصال على ان توجيه كون تلك التقدم والتاخر ذاتيا
لا يخلو عن تعسف فالحق هو الاول هذا اراد بكون الحركة هي التقضي والتجدد
انها التقضي والتجدد ضرورة ان هيئة الحركة ليست غير العدم والوجود بل يلزمه ذلك الا
انهم كثيرا ما يطلقون التقضي والتجدد على الحركة وعلى الزمان والمراد ما ذكرنا واراد
بكون اجزاء الزمان هي التقدم والتاخر انها يتناهى التقدم والتاخر على ما يدل
عليه قوله ولا شبهة في ان هوية الجزء لا يحصل بدون ذلك وكيف لا والتقدم والتاخر

قال المحشي في شرح الاشارات ان الزمان ليس له هيئة غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس بعضه متقدم وتاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر يلحق بعضها بعرض ان للاجزاء وبصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بالقوة بعدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان لا الاجزاء ما نقلنا الا انه دون هذه عبارته ولا يخفى انه ادرج تامل ان صريح على حاله وحمل على ما حملهما صاحب الحاشيه ونقل الشيء بل على سوء الفهم والتدبر فتدبر
منه

النقل

من قبيل الاضافات والزمان كم متصل والمقولات متباينة وايضا من المعلوم بديهة ان
الامس مثلا ليس هو التقدم بل المتقدم والمراد بقوله لجزء بعض من ذلك التقضي انه
بعض من امتداد ذلك التقضي بقرينة ما سبق حيث جعل الزمان امتداد التقضي
اعلم ان هذا الكلام وان كان بظاهره ينافي ما هو المشهور من ان التقدم والتأخر
الزماني عرض اولي لاجزاء الزمان الا انه الحق الصريح عند الرأي الصحيح ويمكن
التوجيه المشهور بان المراد انه عرض اولي لذوات تلك الاجزاء وهوياتها لا
لهوياتها او يراد بالعرض ما يتناول الدخول واما طلب ترجيح التشخص
بالهوية الخارجية من وجه لان هذا التشخص انما يكون بهذا التشخص بهذه الهوية
اما علة عروض الهوية لنفس المهية فمستندة الى نفس المهية او المواد على رأيهم وقال
بعض المحققين انها مستندة ببعضهم الى العوامل ثم لا يخفى عليك ان هذا الجواب
ايضا يجري في دفع الاشكال المذكور فليتأمل   وهم يزعمون ان الامكان لكل
اي من الامور التي يقتضي ان يكون الموصوف بها حقيقة موجودا في الخارج ولا ينافي
ذلك ان يكون الاتصاف بالامكان سابقا على الاتصاف بالوجود بناء على ما مر من
ان الامكان عن الحاجة كالوجوب فانه سابق على الوجود مع ان الاتصاف به يقتضي
ان يكون الموصوف به موجودا في الخارج وكذا لا ينافي كون الامكان من المعقولات
الثانية اذ ظرف الاتصاف به هو الذهن وان كان الموصوف به يكون موجودا في
الخارج البتة كالوجوب [illegible] الوجود الخارجي وبهذا الكلام يندفع ما يرد على تقرير
الشارح ان الامكان لما كان متقدما على الوجود ولانه علة الاحتياج السابق على الايجاد السابق
على الوجود على ما مر فكيف يتصور كونه صفة للقديم قائما به موجودا في الخارج اذ لو كان
موجودا في الخارج مع كونه صفة للقديم قائما به كان متأخرا عن الوجود بالضرورة

واحترز في الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات من ان كل ما لا يجب تأخره عن وجود
الموصوف في الخارج لا بد ان يكون اعتباريا والامكان منها على ما مر ولو لزم
من قيام شيء آخر له تعلق بذلك القديم لزم سبق هذا الشيء على امكانه ودعوى كون
الامكان بالحقيقة وصفا للمادة اي ذات بيانه ما مر من ان الامكان الذاتي وصف
لنفس المهية الممكنة وما يتصف به المادة انما هو الامكان الاستعدادي على ما مر
في الفرق بين الامكانين والتحقيق ان الموصوف الحقيقي بالامكان هو النسبة لانه
كيفية عارضة للنسبة حقيقة لكنه قد يوصف به الموضوع تارة كقولنا المهية ممكنة
بمعنى انها ممكنة الاتصاف بالوجود وقد يوصف به الوجود اخرى كقولنا الوجود ممكن
بمعنى انه ممكن الثبوت للمهية لكن الاتصاف كل منهما به انما هو بالعرض والموصوف الحقيقي
به انما هو النسبة ويمكن توجيه كلامه بان الامكان كما يعتبر بالقياس الى وجود الشيء
نفسه هو الذي قد مر احكامه هنا انه وصف لنفس المهية لا للمادة كذلك يعتبر بالقياس
الى وجود الشيء لغيره وموصوفه الحقيقي هو ذلك الوجود الرابطي لكن كلام الفريق
يتصف به تارة بالعرض كامكان كون الجسم ابيض وهذا الامكان يوصف
به مادة الحادث وقوله وهو خلاف الظاهر ان الضمير راجع الى قوله امكان الحادث راجع الى
امكان اتصاف المادة واقترانها ويحتمل ان يكون راجعا الى الحكم المستفاد من
قوله فان كانت المهية بنفسها محلا الحقيقي امتنع حدوثها كما في المجردات ذاتا وفعلا
الاول هو الظاهر لان قوله فان كانت متفرع على ما سبق فلو حمل على الظاهر لينبغي ان
في المتفرع عليه حتى يثبت المتفرع والمتفرع عليه معا والمراد بالتبدل بالذات ما
يتناول حدوث الشيء لا عن شيء الا ما هو المتبادر من لفظ التبدل لانه غير متحقق هنا
ثم يتوجه عليه انه لو ثبت تلك المقدمة لكفى في اثبات المطلوب ولا احتياج الى التمسك

بالامكان وانه لا بد ان يكون محله موجودا بل هذا انما المعيقة دعوى التنازع فيه
ولك ان تقول التغير من جانب الفاعل اقول لك ان تقول التغير من جانب القابل
اي الماهية بان كان موجودا ذهنيا ثم صار موجودا عينيا ان كان لا لمرجح
لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح اقول يمكن ان يقال تعلق الارادة
بالطرف المرجوح ممتنع بالنظر الى ذات الارادة مثلا ولو سلم امكانه فالارادة
مثلا هي المرجحة للتعلق بهذا الطرف بعينه وعلى التقديرين لم يلزم من تعلقها باحد
الطرفين دون الآخر ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا فلا وللان
يقال التسلسل على سبيل التعاقب لازم على التقديرين سواء امكن تعلق الارادة من
الفاعل المختار باحد الطرفين من دون آخر مرجح ام لم يمكن وذلك لان العلة التامة
للحوادث لا بد ان يكون حادثا او مشتملا على حادث والا لزم قدم الحادث لان التخلف
عن العلة التامة مستلزم للترجيح بلا مرجح ولا فرق في ذلك بين ان يكون العلة بالايجاب — علة تامة ح
او بالاختيار لو اجتمع مع جميع ما يتوقف عليه تأثيره وقوع المعلول بعده بزمان — لان الفاعل بالاختيار ح
مع امكان تحققه قبله في اثنائه فان كان تحققه بعده دون قبله مثلا لا لمرجح في
نفس الامر [illegible] لزم ترجيح احد المتساويين في نفس الامر على الآخر من دون
مرجح وهذا ما يشهد به باب اثبات الصانع وان كان لمرجح لم يوجد قبله بل انما وجد
بعده ثم [illegible] لم يكن ما فرضناه علة تامة هف وكون الارادة متعلقة باحد — علة تامة ح
الطرفين من دون مرجح [illegible] تعلقها به دون الآخر على تقدير صحته لا يفيد في دفع
الاشكال لان تلك الارادة وتعلقها ان كانا قديمين فوقوع المعلول بعدهما ترجيح
بلا مرجح في نفس الامر وان كانا حادثين عند حدوث المعلول ننقل الكلام الى علة حدوثهما
ويتسلسل [illegible] فظهر ان قول الشارح ان هذا الوجه مبني على كون الصانع القديم

موجبا

موجبا بالذات منظور فيه والحق انه لا مخلص في الحوادث عن القديم عن التزام
التسلسل على سبيل التعاقب وان يبرأ من ابطال التسلسل لا يبطله كما ادعاه الحكماء وما
ادعاهم الى الحكم بامتناعه هو لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم والزمان على
ما ادعاه الفلاسفة ففيه انه ليس بلازم لجواز ان يكون هناك امور متعاقبة غير
متناهية ولا يلزم ح قديم غيره تعالى اذ كل موجود ح يكون حادثا فان قلت يلزم
قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت لو سلم ان الاجماع منعقد على
امتناع ايضا [illegible] المجمع عليه [illegible] انه لا شخص موجودا قديما غيره تعالى نقول الكلي
الطبيعي غير موجود في الخارج على ما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه السيد
المحقق ولو سلم فعند الشيخ وغيره من المحققين القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان
الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعرضيات موجودة بالعرض
بوجودها على ما صرح به الاستاذ رحمه الله وح نقول تلك الحوادث المتعاقبة افراد داخلة
تحت ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي
ولو سلم فلعل تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم الا قدم القدر المشترك بين
التعلقات وتعلق الارادة راجع الى صفته تعالى فلا يلزم ذات قديمة غيره تعالى ولنا
ايضا ان نقول اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع لا
يوجد في الخارج الا بوجود الاشخاص والمفروض ان جميع الموجودات حادثة فلا يلزم
موجود قديم غيره تعالى وما يقال من ان النوع قديم فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص — شخصا ن
لا الى نهاية ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة في دفع الاشكال
الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن الاول محال
وعن الثانية جائز على ما اختاره الامام الرازي وتبعه جمهور المتاخرين مع انك قد علمت ان الفاعل

انه لا فرق بينهما اذا كانتا تامتين فانه لا يجوز التخلف عنهما بلا فرق واذا كانتا ناقصتين فلا
شك في جواز التخلف عنهما هذا غاية تحقيق الكلام في هذا المقام والشكال على التحقيق
بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة القديمة فهنا يجاب ان الاول انه لم يكن بهذا
التوجيه دفع النظر عن كلامهم بان يقال الذات او الارادة موجبة لتعلق الارادة باحد
الطرفين فالمرجح هو الذات او الارادة ثم يتوجه قلنا آنفا ان التعلق ان كان قديما لزم
التخلف والا لزم التسلسل في التعلقات وهذا الكلام آخر الشك في ان هذا التعلق ان كان قديما
في وجود الحادث في وقته يلزم وجود الحادث في الازل في هذا الوقت كما قرر في تحقيق
امتناع اعادة المعدوم والا لتوقف على حضور الوقت الحادث وتشعب الكلام اليه فتحير
بتأمل   الله وتذكير الضمير باعتبار الخبر لعل النكتة في تذكير الضمير هنا وتأنيثه فيما قبل
ان لفظ الماهية مشتمل على علامة التأنيث وليس معناها مؤنث فينبغي ان الضمير الراجع
الى نفس اللفظ من حيث هو لفظ وتذكيره بما يرجع اليه باعتبار المعنى لانه لفظ الماهية
على الكلية الثالثة اما اذا اكتفي بمطلق اللزوم فظ واما اذا اشترط اللزوم البين بالمعنى الاخص
كما هو المناسب للمقام فمشكل والحق الاكتفاء باللزوم في الجملة والا اشكل الامر في اكثر
المجازات والكنايات المستعملة في المحاورات والعلوم واعتبار الوجود الخارجي في
مفهوم لفظ الذات والحقيقة على انه شرط العروض مفهومهما للماهيات في الذهن لا انه
ظرف للعروض كما ان علية للوجود الخارجي والفرق بين كون الوجود الخارجي شرطا للعروض
وبين كونه ظرفا للعروض غير خفي فلا ينافي كونه من المعقولات الثانية وهذا الكلام يدل على ان
المعقولات الثانية قد يكون منشئه وما حكمهما واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق
بينهما بتعميم الحكم وهو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالوجود
الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اعتبار الوجهين معا ولهذا ذكر لفظ غالبا في لفظ الحقيقة

والذات

والذات فتأمل   اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل لا يخفى انه يصدق على
الصور الكلية التي حصلت في القوة العاقلة انها حاضرة بذاتها عند العقل وهذا مع انه
ظاهر في نفسه مستفاد من حواشيه على التهذيب فيصدق عكسه وهو صدق الحاصل في القوة العاقلة
على الحاضر بذاته فمعلوم بخلاف الثاني منظور فيه والجواب انه اراد به ما لا يتأدى ذلك
الصور اما بناء على انه اراد بالحضور مقابل الحصول او اراد بكلمة عند ما لا يتأدى
الى حصل في العقل على ما قيل ان المتبادر منها هذا المعنى وقح والوجه في كلمة قد في قوله قد
يكون جزئيا ان التحقيق الا ان يقال الكليات التي حصلت في ضمن الجزئيات التي حضرت عند
العقل حافظة عنه في ضمنها ثم هذا الكلام مبني على امتناع ارتسام صور الجزئيات المجردة على
الوجه الجزئي في العقل لكن الدليل انما دل على امتناع ارتسام صور الجزئيات في ذات النفس
لو تم فانما يدل على امتناع ارتسام صور الجزئيات المادية ولا يدل على امتناع ارتسام
صور الجزئيات في ذات النفس لو تم فانما يدل على امتناع ارتسام صور الجزئيات المادية
ولا يدل على امتناع ارتسام صور الجزئيات المجردة نعم اذا راجعنا انفسنا لم نجد ان يحصل
جزئي مجرد فينا على الوجه الجزئي لكنه لا يدل على الامتناع كيف وقد صرح المحقق قدس سره
في حاشيته المطالع بان الجزئيات الامور العالية يرتسم صورها في العقل وبما ذكرنا ظهر ان
دعوى الامتناع على ما وقع في الحاشية الجديدة من الاستاد محل نظر   المقصود حقيقة
كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات فان قيل هذا الكلام غير مفيد لان مغايرة
حقيقة الشيء لما يعرض من احد الثلاثة بديهيات كيف ولا معنى للعارض ههنا الا الخارج
المحمول قلت مقصوده ان حقيقة زيد مغايرة للضاحك والكاتب الى غير ذلك من
المحمولات لكن لما تعذر تفصيلها عبر عنها بلفظ العارض لكن عنوان العروض غير ملحوظ ههنا
بل المراد من العارض ما يعبر عنه بهذا اللفظ وما سيجيء في وجهه وليس المراد من الاعتبارات

الامور الاعتبارية بل الاحوال الثابتة ثم لما كانت المغايرة متحققة في صورة الجزئية والكلية
كيف لا ومغايرة الجزء للكل من اجلى البديهيات وعلى تقدير حمل المغايرة على الخارج لم
يصف الكلام عن التجوز اذ معنى الكلام ح ان حقيقة الانسان مثلا ليس عينا للضاحك
ولا جزءا له ولا يلزم منه عدم كون الضاحك جزءا للانسان مع انه المطلوب قال الشارح يعني
ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا فيه
حقيقته وقد ادى في تلك العبارة الى ان الاعتبارات بمنزلة الامور لا الامور ان عبارة
كما ذكرنا وفي قول الشارح فان الانسان لا يكون واحدا نوع جزاره والا ولما ان يتوقف ان
الواحد كما يكون اثنا يكون كلي الكثرات نا لان في تقرير المتن ما هو الحقيقة وقع
محمولا والعوارض موضوعات   هذا اشارة الى ان الجري في لوازم المهية انما هو مخصص
بلوازم المهية لان لوازم احد الوجودين خاصة مسلوبة عنها لحسب الوجود الآخر فان قيل
ما ذكره المص تنبيه على المدعى الكلي ببعض الجزئيات فلا باس بعدم جريانه في البعض
الآخر قلت اذا اريد التنبيه على المدعى الكلي ببعض الجزئيات فلا بد من التنبيه ببعض يكون
اخفى دبا لاشتباه اخرى لان الغرض من التنبيه دفع الاحتمالات العرضية ابتداء واة الى
الى الوهم حتى لا يزاحم الوهم العقل في الحكم بعد بهما ولا يخفى ان الخفاء والاشتباه في
لوازم المهيات اشد واولى لكن جعل المدعى به بهيا لا يخلو عن اشكال لانا نبينا انه ليس المراد
ان حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها بعنوان العروض بل المراد ان الضاحك مثلا
ليس عينا لحقيقة الانسان ولا جزءا وقد صرحوا بان هذا الحكم في كمال الخفاء ويؤيد
اشتراطها على ان الخاصة اشتبهت بالفصل والعرض العام بالجنس حتى قالوا ان
الفرق بين الذاتيات والعرضيات في الحقائق الموجودة بنفسها متعذر فكيف يصير
بديهيا لجنبه التنبيه فتامل والجواب ان المراد ان حقيقة الانسان مثلا مغايرة لما

يعرض

يعرض لها وبه ابتنى هذا الحكم مبني على تصور الانسان بكنهه والحاصل ان الانسان
مغايرة للضاحك مثلا لانه بعد تصور الانسان بالكنه يحكم العقل بهذه المغايرة و
يحكم بها بالتشبيهات المذكورة فتامل   وبهذا يندفع بان يتوهم مراده كما صرح
به في الحد بدان الايراد المذكور لا يرد على الدليل الذي ذكره بقوله اذ لو ليس
نقضه دفع الاعتراض عن الدليل المذكور به وذلك ان محل الصدق في كلام المص على
هذا المعنى اي بمعنى عدم المنافاة ولا استبعاد فيه فان قول الكثير من حيث انه كثير
انسان مشتمل على الحمل والصدق وقد فسره بعدم المنافاة وح يندفع الايراد
بلوازم المهية ايضا فان الاربعة مثلا يصدق عليها انه ليس بزوج اي الفرد من حيث انه
فرد ولا يصدق الزوج عليه من تلك الحيثية يعني ان حيثية الفردية لا ينافي بالذات
حيثية الاربعة وينافي بالذات حيثية الزوجية فتامل وح ينبغي حمل الكثير على ما
ليس بواحد حتى يكون مقابلا بالذات للواحد   المص ويكون المهية مع
الكل عارض يقبلي ان الانسان مثلا شيء ما لم يعتبر مع الكتابة لم يكن مقابلا
للانسان اللاكاتب فلو كانت الكتابة عين الانسان او جزءه لما احتاج الى
اعتبار امر آخر معه حتى يحصل المقابلة ولا يخفى جريانه في لوازم المهية وكذا ما
يذكره بعده بالمص اورد ههنا ثلث تشبيهات على زيادة العوارض للمهيات
هذا ولما انقطع كلام الشارح اجمل قوله ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها
مع هذه توطئة لقوله وهي من حيث هي ليست الا هي وصار حاصل الكلام ح ان
الانسان اذا لم يلاحظ معه امر آخر هو الوحدة مثلا لم يحصل الانسان الواحد الذي
هو مقابل للانسان واما اذا لوحظت الانسانية فقط فلا يكون هناك انسان
واحد ليكون مقابلا للكثير بل لا يكون هناك الا الانسانية فقط والوجه ما ذكرنا

الله والا لما احتاج الى ملاحظة اخرى الصواب ان يقول الى ملاحظة امر
آخر كما قال او لا بل يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امرآخر وذلك لانه على تقدير
كون تلك العوارض نفس الماهية او داخلة فيها يحتاج الى ملاحظة اخرى حين
الحكم بها على الماهية نعم لا يحتاج الى ملاحظة امر آخر لم يكن ملحوظا حين ملاحظة الماهية
او قوله او ليست شئ منها ظاهره انه معطوف على قوله شئ من تلك العوارض وح
يكون السلب من خواص الحيثية فلم يكن السؤال ح على طرفى النقيض ولا يصح
الجواب باختيار الشق الثانى الله اى يجب ان يقول ان الانسان ليس من
حيث هو انسان الخ فيه بحث لان الظاهر كما يفهم من كلام الاستاد ان تلك الحيثية
بمعنى الاطلاق الماهية ويكون تتمة للموضوع وقيدا له وكون القضية سالبة لا يتوقف
على تقديم حرف السلب على ما هو تتمة للموضوع وقيد فيه وكذا ما جزء منه لا يتوقف
كون القضية معدولة والجواب ان الحمل والصدق فى مثل هذه القضية ليس بحسب نفس
الامر بل باعتبار الملاحظة فاذا قلنا الانسان من حيث هو انسان حيوان
كان يرجع الى ان ملاحظة الحيوان داخلة فى ملاحظة الانسان واذا قلنا ليس
الانسان من حيث هو انسان كاتبا او الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب
كان يرجع الى ان الكاتب ليس عينا للانسان ولا داخلا فيه فالحمل فى مثل هذه
القضية مغاير للحمل فى سائر القضايا ولا يخفى ان ما يشعر تلك النسبة الحيثية
المذكورة فهى بمنزلة الرابطة من تلك الحيثية ويعتبر تقديم حرف السلب وتاخيره
بالنسبة اليه فيكون سالبة او معدولة لم نوقش بان ما ذكرت انما يفيد استحسان
. تقديم حرف السلب فى صورة السالبة لا الوجوب والكلام فى الوجوب فنقول اولا لعل
مرادهم من الوجوب هو الاستحسان ولو سلم ان المراد منه المعنى المقابل للاستحسانى

بقول

بقول بما ذكرت نكتة ما يعنيهم على ان يصطلحوا على وجوب التقديم فتامل
ولمقام وفى بعض النسخ هذه الحاشية فى تتمة قوله اى ليس يجب ان توجه آخر هو
ان الحيثية بمعنى التجريد اى كونها بشرط لا شئ مطلقا فى عن التجريد ويكون الحمل
بحسب نفس الامر اما فى الاول فالحيثية بمعنى الاطلاق وكونها لا بشرط شئ والحمل
بحسب الملاحظة والمرتبة ومصداقه كون المحمول ذاتيا للموضوع وعدم كونه ذاتيا
له والوجه الاول اولى لان كون الانسان الذى ليس معه شئ من العوارض لا
يكون شئ منها مما لا فائدة فيه اصلا فتامل اى ليس يجب ان يقول اراد
انه لا ينبغى ان يقول ويعبر عن سلب الوجوب بهذا المعنى ما صرح به المصنف فى شرح
الاشارات فى بحث الجنس وكثيرا ما وقع سلب الوجود بهذا المعنى فى عبارة
الشيخ وبعضهم فسرها بالى آخر المهملة وجعلوها مسعة من المحمه والظاهر قوله
لم يلزم الصدق هذا القبيل ولم يجز هذا فيه فالحق هو ما ذكرنا بان هذا كان
سلبا مطلقا لعل اطلاق السلب باعتبار وروده على العينية والجزئية والا كان
ان يقول لو العبارة سلبا لمطلق السلب باعتبار حيثية الاطلاق فان الوجوه ليست
مسلوبة عن الانسان بحسب نفس الامر بل بحسب ملاحظة من حيث هو مطلقا اى
ملاحظته مطلقا ومنه ظهر ان الحيثية بمعنى الاطلاق لا بمعنى التجريد لان
مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين ليس المراد ان
هذه العبارة اعنى ان يكون السؤال بكلمتى هل واو يقتضى ذلك يجب اللغة حتى
يتوجه عليه ان المقتضى لذلك هو السؤال بام والهمزة على ما تقرر فى موضعه اما
هذه العبارة فانما يدل على طلب احدهما لا بعينه فاذا قيل هل الانسان الف او لا
الف كان المعنى هل كان احدهما واقعا بل المراد ان مراد القوم بهذه العبارة

ما كان مراد العبارة تام و الفقرة في المشهور وان كان على سبيل التجوز وعبارة الشيخ
المنقولة فيه اعلى ذلك حيث قال فان كان طرفا المسئلة من موجبتين لا يخرج عنهما
البتة اي لم ينبغي ان يخرج عنهما البتة على ما بينا هناك بذلك   اعني هذا المفهوم
اي هذا المفهوم المركب لا يخفى عليك ان هذا المفهوم داخل في المخلوطة فقد ادخل
الاقسام واذا جعل المقسم حال الماهية واخذ الماهية المضافة اليها الحال المعروض
لا بشرط لا شيء وتقسيم حالها اي ما هي حالها من حيث هي واي ما هي حالها من حيث
اعتبارها مع العوارض وجودا او عدما لم يرد هذا فلهذا جعل القوم المقسم حال
الماهية لا نفسها ولعل مقصوده رحمه الله انه يمكن ان يجعل المقسم نفس الماهية من غير
لزوم الشيء الى نفسه ثم لا يبعد ان يلتزم ان التقسيم بطريق منع الخلو فانه كثير ولا يخل
او يتوقع دخول بعض احد القسمين في الآخر ليس في اخفاء القسمين والا يلزم التداخل
من دخول مفهوم الماهية المجردة في المخلوطة انما التداخل باعتباره عن تداخل القسمين
فردا واحدا وههنا لم يلزم ذلك نعم يرد انه لا فائدة في تحصيل هذا المفهوم المركب
اذ المقصود تحصيل مفهوم الاقسام او حصول نفسها او ضبط ما صدقت هي
عليه ومعلوم انه لا فائدة في تحصيل نفس هذا المفهوم المركب وليس له فرد سوى
ما جعل مقسما وهو قد حصل قبل التقسيم تأمل وعلى جميع تلك المقاصد يرد انه يقع
عنهما او وعليه في الحاشية اذ يكفي الاختيار القوم هذا التوجيه انه لا فائدة فيه
ولا يحتاج الى توجيه فتأمل   لا يخفى ان قوله محذوف عنها اي توضيحها ان المراد
هو الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني وفي اداء هذا المعنى يحتاج الى اعتبار قيد زايد
قوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان
قوله محذوف فانها ما عدا المحتمل اللابشرط بالمعنيين ويحتمل الماخوذ بشرط لا شيء

بالمعنى

بالمعنى الاول فيحتاج الى انضمام القيد المذكور لدفع هذين الاحتمالين حتى ينطبق على
الماخوذ بشرط لا شيء بالمعنى الثاني بناء على ان هذا القيد انما يوجد ويعتبر فيه دون
الاولين وفيه ما قيل في ان المحذوف بظاهره منطبق على الماخوذ لا بشرط شيء بل
الظاهر انه بظاهره منطبق على الماخوذ بشرط لا شيء لكنه يحتمل الماخوذ لا بشرط احتمالا
مرجوحا فلو سلم في استعمال لفظ الظهور والاحتمال في الموضعين لكان اصوب
والجواب ان الماخوذ بشرط لا شيء لما كان ماخوذا مع هذا الشرط العدمي مقيدا
لم يتحقق فيه الحذف التام واما الماخوذ لا بشرط شيء فلما لم يعتبر معه شيء اصلا
ولم يقيد بامر ما فربما يتحقق فيه الحذف التام ولو باعتبار الملاحظة لا في نفس
الامر وفيه تكلف او توهم ان الحذف في المطلقة تم واولى لكن لا يخفى على من
تتبع كلامهم ان المتبادر من اطلاق لفظ المحذوف ومراده فانه هو المجردة لا المطلقة
ثم لا يخفى انه لما كان كلام الشيخ ههنا في المعنى الاول ولم يذكر المعنى الثاني بعد
فعند توجيه كلام المص ينبغي التصريح بان المراد المعنى الثاني   اقول او
هناك لا يظهر ظهورا تاما اعلم ان صاحب المحاكمات ذهب الى ان التركيب الذهني
من الاجزاء المحمولة انما يتحقق فيما اذا لم يكن هناك تركيب خارجي وتبعه المحقق الشريف
قدس سره وحاصل ما استدل به عليه انه لو تحقق التركيب الذهني في الانسان المركب
في الخارج من البدن والنفس الناطقة او من البدن والصورة النوعية الانسانية
بناء على انه لا يتحقق التركيب الحقيقي من المادي والمجرد فيلزم ان يكون له حدان
تامان اذ لا شك في صحة تحديده بالجنس والفصل اي الحيوان والناطق وكذلك يصح
تحديده بالمادة والصورة اذ قد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية ان التعريف بمجموع
الاجزاء الخارجية تحديد تام اذ لم يبق له جزء آخر فمن المعلوم ان المادة والصورة

ليتباين الجنس والفصل كيف وهما غير محمول والجنس والفصل من الاجزاء المحمولة
ايضا المادة والصورة مأخوذتان بشرط لا شيء والجنس والفصل مأخوذان لا بشرط
شيء وزاد عليه المحقق الشريف قدس سره وقال هذا المعلوم ضرورة ان المادة كالبدن مثلا
المباين لزيد لا يمكن حمله على زيد باي اعتبار اخذ فكانه قدس سره حمل الاشكال في
كلام الشيخ على معنى عدم الصحة والامكان وقد تبين الحيوان من حيث انه جنس ليس جزءا
للانسان وكذا الناطق من حيث انه فصل فالانسان ليس مركبا منهما لا في
الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن ايضا اذ الانسان في الذهن مركب من المادة والصورة
العقليتين فالتحديد حقيقة ليس الا من المادة والصورة العقليتين سواء كانتا
موجودتين في الخارج ام لا لان التحديد انما هو بالاجزاء من حيث هي اجزاء داخلة
في حقيقة الشيء المحدود والجنس والفصل من حيث هما جنس وفصل ليسا من
الاجزاء المحمولة بل يصلح بالجزئية والعينية على ما عرفت فالانسان انما يحمل الفعل
الى الحيوان بشرط لا شيء والناطق بشرط لا اي الحيوان الذي هو الجنس والناطق
الذي هو الفصل واما ان القوم جوزوا التعريف الحدي بهما فباعتبار اتحاد
الجنس مع المادة والفصل مع الصورة من حيث الذات والحيثية الاطلاق والتجرد
ليسا معتبرين في الجنس والمادة بل لم يكن الجنس الا الحيوان بلا قيد زائد داخل
في ذاته وكذا المادة حقيقة ليست الا الحيوان بلا اعتبار وقول قيد التجرد فيه
فهما متحدان بحسب الماهية فباعتبار احدهما في الحد في قوة اعتبار الآخر والمادة
العقلية في المركبات الخارجية عين المادة الخارجية على ما كلام الشيخ واختاره
الكاتبي رحمه الله وسائر المحققين وليست مغايرة لها كما اختاره صاحب المحاكمات
فلا يلزم ان يكون شيء في الحد مرتين فاعلم ان هذا على مذهب اهل التحقيق القائلين

بوجود الطبايع في الاعيان حقيقة واما من قال بنفيها حقيقة فهو يقول بان زيدا
مثلا في حد ذاته ليس الا البدن والنفس واما الحيوان والناطق فمسلوب عنه في حد
ذاته بل كان من اللواحق حقيقة وتسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح من حيث انتزاعها
من نفس الذات على ما سيجيء وهذا المذهب مما اختاره صاحب المحاكمات فعلى مذهبه
لا يلزم تحقق حدين لشيء واحد بل على هذا يلزم ان لا يصح تحديد الموجود الخارجي
الا بالاجزاء الخارجية واما بالاجزاء العقلية فانما يصح تحديد المفهوم المركب
الملحوظ على وجه الاجمال بها والمركب العقلي غير المركب الخارجي عنده حقيقة
ذاتا هذا واما ما ذكره قدس سره من انه يمتنع القول بان البدن المباين لزيد يصح
حمله على زيد باعتبار آخر ففيه انه لو امتنع ان يكون ما هو مباين باعتبار محمولا
باعتبار آخر امتنع تحقق مفهوم كلي في فردين منه فان الانسان من حيث انه متحقق
في ضمن زيد ومتحد معه اتحادا على ما هو شان الكلي مع ما هو جزئي له مباين للغير ومع
انه محمول على عمرو باعتباره من حيث هو نفس الجزئي الحقيقي من حيث انه جزئي حقيقي بل
اعتباره كليا بحذف المشخصات لا يمكن فيه تحقق الاعتبارين واما الكلي في ضمن
الاتصاف بصفات متقابلة في ضمن جزئيات متباينة فيتصف بالتباين والتضاد
او كل ما يتصف به الفرد يتصف به الطبيعة في ضمن الفرد بناء على الاتحاد وبعضهم
قالوا بان التركيب العقلي انما يتحقق حقيقة فيما فيه تركيب خارجي وميل الاستاد
رحمه الله الى هذا المذهب على ما سيجيء فالمذاهب في اجتماع التركيب الخارجي مع الذهني
ثلث فتأمل   ظهر ان في وجود المادة من حيث انها مادة يخالف ما عليه اكثر
المتقدمين الكلام وقع جواب السيد السند عن ايراد الشيخ باختيار ان المراد الاصطلاحي
الثاني والتزام ان المادة ليست موجودة في الخارج ثم لا يخفى ان قول الشيخ الجسم

لمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده كما لتصريح بان المادة جزء خارجي
لماان فيكون المراد بها المادة الخارجية فتحقق الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر
المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية وليس المحمول المراد بها المادة الخارجية
ايضا فان من عدم حملها بان الجوهر الطويل العريض العميق فقط اي الجسم بشرط
لا وهو المادة العقلية بغير محمول على الجملة المركبة لم يصح الا اذا كانت المادة العقلية
متحدة مع الخارجية فالشيء الذي هو المادة الخارجية اي حاصله ان المادة
الخارجية متحدة مع الجنس ذاتا والجنس انما يمتاز عنها بانه الماخوذ لا بشرط فلابد
ان يكون المادة الخارجية اما ماخوذة بشرط شيء او بشرط لا لا سبيل الى الاول
وهو ظ فتعين الثاني فانك اذا اعتبرته من حيث انه ظني فقط ...
على الحيوان فانك اذا اعتبرته من حيث انه جسم تام حساس فقط من غير ان
يدخل فيه الناطق لم يكن محمولا على الانسان والبدن اسم للحيوان الماخوذ بهذا
النحو ولهذا لم يحمل على زيد مثلا وبهذا التحقيق يندفع ما ربما يستشكل في
التشخص لو كان جزء محمولا للشخص على ما تقرر عليه راي المتاخرين لكان محمولا
على زيد مثلا ومعلوم انه لا يصح ان يق زيد متشخص بل يق زيد متشخص لا يق هذا
من قبيل انه لا يصح ان يق زيد فصل ويصح ان يق زيد ناطق لانا نقول الاشكال
في الاول من الطبيعة وفي الثاني من الشخصية وهم صرحوا بانها يتقوم مقام الكلية
في كبرى الشكل الاول بل الحق في الجواب ان يق التشخص اسم لما يتميز به زيد مثلا
اذا اخذ بشرط لا بالقياس الى النوع اذ الاعتبارات الثلثة يصح في الكليات
اذ بهذا يصح حمل الماخوذ باحد اعتبارين آخرين واما التشخص فلما كان جزئيا
حقيقيا لا يدخل تحت نوع اصلا على ما صرحوا به فلا يصح فيه قلت ذكرنا الامر الذي

يمتاز به زيد عما عداه من الاشخاص اذا اخذت من حيث هو يصح حمله على المركب منه ومن
النوع وعلى نفسه الماخوذ بشرط عدم دخول النوع فيه وذلك لانه متحد مع هذا المركب
في الوجود ولا يلزم منه كونه كليا لان الكلي ما كان محمولا على الذوات المتكثرة
المتغايرة في الوجود وعلى ما صرح به الشيخ كيف وحصص المفهومات الصادقة
على زيد مثلا جزئيات حقيقية صادقة على زيد ومتحدة على ما صرح به الاستاد
رحمه الله في تعليقاته على تهذيب المنطق لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى
الاخص اي لما كان قوله فكل مادة خارجية فهي جنس باعتبار في قوة قولنا فكل
مادة خارجية فهي مادة عقلية استدراك بقوله لكن ليس كل مادة عقلية مادة
خارجية بالمعنى الاخص يعني الماهيات الموجودة في الخارج والمعنى الاخص هو
المقابل للموضوع وقوله كالمادة في المركبات العقلية متعلقة بقوله بل هي موضوع
لها يعني ان النوع بالقياس الى الاعراض ليس مادة خارجية بالمعنى الاخص بل
هو موضوع بالقياس اليها كالمادة في المركبات العقلية فانها موضوع خارجي
لكن بالقياس الى الاعراض اللاحقة بها لا بالقياس الى ما هي مادة عقلية له وهو
الصورة العقلية اي الفصل بشرط لا فقوله فان المادة العقلية اما مادة خارجية
او موضوع خارجي المراد منه ان كل ما هو مادة عقلية فهو اما مادة خارجية او
موضوع خارجي في الجملة وليس المراد ان كل مادة عقلية فهي اما مادة خارجية
او موضوع خارجي بالقياس الى ما هو مادة عقلية له او الجنس الماخوذ بشرط
لا في المركبات العقلية الصرفة مادة عقلية بالقياس الى الفصل الماخوذ بشرط لا
وليس موضوعا بالقياس اليه ثم هذا الكلام مبني على انه يمتنع تحقق النوع بدون ان
يكون هناك اعراض مشخصة ومحصلة وقوله فالجسم بشرط لا موجود الظاهر معنى

ان الجسم بشرط لا وهو المادة للحيوان موجود فكان الجسم بشرط لا الشيء الذي هو نفس
الحيوان موجود بحيث لا يقبل تحصيل آخر اصلا حتى الهوية العينية اختار في توجيه
كلام المص الاصطلاح الثاني ولهذا اورد حديث التحصيل والتعيين وذكر انه
وذكر حديث الدخول وانه بحيث لو انضم اليه التشخص لكان امرا زائدا وكان هو
الباعث له على عدم حمل كلام المتن على الاصطلاح الاول ولم يتعرض الى ما ذكره
اللازم من الحمل على هذا الاصطلاح دون الاول واراد بقوله محصلا بحيث لا يقبل
تحصلا ان الحيوان مثلا لو اعتبر محصلا بفصله فقط بحيث لا يقبل تحصلا آخر
حتى الهوية بهذا الاعتبار وان كان في ذاته قابلا للتحصل الآخر قد يقال هذا الكلام
انما يصح على راي من يجعل الشخص مركبا من الماهية النوعية والتشخص فيجعل التشخص
جزءا عقليا للشخص شبيها اي الشخص نسبة الفصل الى النوع دون من يجعل
التشخص من الاعتبارات ليس داخلا في الشخص كالمص واليه مثل الاستاد
رحمه الله كما سيجيء اللهم الا ان يجعل التحصيل للنوع بالقياس الى العوارض حتى
يحصل هوية الشخص اذ عند هؤلاء انما يتميز لدخول فرد حقيقة الشخص يسمى
بالمشخص يكون للشخص هوية هي عبارة عن الماهية مع العوارض المكتنفة بها
فذكر العوارض على هذا لكون داخلا في قوام الماهية مع التشخص لا لانه يحصل
ما يدخل فيه وكان المراد بالتشخص هذه العوارض وبالعوارض المحمولات
لا الاعراض لان موضوع العرض موجود من غير ان يدخل فيه العرض لكن المذكور
في كلام الشيخ على ما سيجيء ان الداخل في قوام الشخص هو العرض وحمله رحمه الله على
ما يقابل الجوهر وسيصرح ان ما لا يدخل الاعراض في قوامه موجود وحيث ان يصح
تلك الاعراض موجودة والا فلا ان يقال ان الاجناس العالية اذا اخذ

مجردة

مجردة عن جميع ما في شانه التحصيل اي الفصول النوعية لم يكن موجودة في الخارج
اذ لا يوجد في الخارج او يكون الجوهر تمام حقيقته وانما قيدنا بالاجناس العالية
لان غيرها كالحيوان مثلا اذا اخذ مجردا عن جميع الفصول المنوعة يكون موجودا في
الخارج لانه بهذا الاعتبار عين البدن الموجود في الخارج اذ لا شك ان البدن
لا يشتمل على ذاتي آخر غير ما هو ذاتيات الحيوان والا لم يكن الحيوان الناطق
تمام ماهية زيد مثلا ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا ان يصير الجنس شخصيا من غير
ان يصير نوعا حقيقيا وايضا الحيوان المجرد عن جميع الفصول المنوعة مادة
للانسان موجودة في الخارج لان الحيوان الذي هو مادة الانسان لا يمكن
تحصله بغير الناطق من فصول الانواع والا لزم تحصل الناطق لان الحيوان
المحصل بالناطق اي الحيوان المحصل بالناطق اي الحيوان بشرط الناطق عين
المادة وليس مادة له فيلزم تحصيل الجنس لا بالفصل فيكون الجنس متحصلا بنفسه
مع انه مبهم في نفسه وسيصرح بان الجنس لا بد له من تحصيل زائد حتى يقبل التحصل
بالاشارة موافقا لما ذكره الشيخ حيث قال الحيوان ماهية مبهم لا يتعين ولا
يتحصل الا بالفصل ينضم اليه التحصيل وتعينه وبكليته ويكون ذلك الفصل داخلا
من حيث انه يتعين ويتحصل ولا يمكن ان يقال البدن مركب من الحيوان الذي هو
محل للصورة النوعية البدنية وتلك الصورة من الحيوان ليس تمام ماهية البدن
بل تمام ماهية جزئه لانه حينئذ اما ان يكون هناك فصل ماخوذ من تلك الصورة
محصل للحيوان ولا شك في انه داخل في ماهية زيد لانه عبارة عن مجموع النفس والبدن
البدن فلم يكن الحيوان الناطق تمام ماهية زيد او لا يكون بل يكون زيد في
الخارج مركبا من النفس ومن تلك الصورة ومن محل تلك الصورة الذي هو

مهية الحيوان وفي العقل مركب من الحيوان والناطق فيلزم ان لا يكون ذاتيات زيد
في العقل مساويا للاجزاء الخارجية فلم يكن الحيوان الناطق تمام مهية زيد بل
تمام مهية جزئية تامل جدا بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه اراد بالمعنى
المعنى الجنسي وكونه متضمنا فيه باعتبار اخذه محصلا فان الناطق داخل في الحيوان
المحصل وهو النوع لكن كان خارجا عن الحيوان المبهم ما المعتبر على نحو المادة
ثم نفي ضم شي الى شي في المعنى الجنسي والفصل واما اذا اعتبر على ان يكون مادة
وصورة ففيه تركيب انضمام شي الى شي حقيقة وينبغي حمل العبارة على معنى التحصيل
بالمقدار لكن لا يلاحظ بهذا العنوان خبر لا به ورد قوله لحقق زوجود المفروا
ربما يتوهم بان الانضمام يتحقق التركيب الخارجي اي تحقيق حقيقة التركيب ذا التركيب
لا يتحقق حقيقة بدون انفراد الاجزاء بالوجود واذا كان ذلك الانفراد بحلل
الذهن واختراعه فلا يكون فيه تركيب حقيقة ويجي زيادة تحقيق ذلك
فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل ويمكن الجواب بان معنى كلامهم ان الجنس
مبهم بالقياس الى النوع والنوع وان كان مبهما بالقياس الى الشخص يكون
بالقياس الى الجنس محصل وهذا الجواب في غاية الظهور لكنه عادل الجواب الذي
ذكره لانه ادق والطف واراد بالتحصيل بالاشارة التحصيل الشخصي سواء
كان بالاشارة الحسية او ما يقوم مقامها وانما عبر عن الصورة الشخصية بالاشارة
الى الحسية لان الغالب في ادراك الجزئي هذا ويمكن ان يكون ذلك الاشارة منه الى
ما اختاره ويجي ان الفرق بين الكلية والجزئية باعتبار نحو الادراك فان ادراك
بالاحساس كان جزئيا وان ادرك على وجه التعقل كان كليا وان التشخص لا
يشتمل على امر زايد هو التشخص فقط قولهم الكلي ما لا يمنع نفس تصوره عن الشركة كلام

هذا ولا حاجة الى ما اورد لواليه اي هو من حيث انه متصور فان قلت المعلوم بالعلم
الحضوري قد يكون جزئيا ايضا كعلم النفس بذاتها قلنا الظاهر ان المقسم في الكلي و
الجزئي هو العلم الحصولي وبهذا فسره بحصول الصورة في العقل فتامل
قال الشيخ وليس هذا الحكم الجنس وحده بل كل كلي فكما يعتبر الحيوان مثلا على وجه حتى
الناطق في حقيقته كذلك قد يعتبر الماشي على وجه قد يدخل الضاحك مثلا في حقيقته
او كان الناطق داخلا في حقيقة الحيوان بهذا التحصيل كذلك الضاحك داخل
في حقيقة الماشي المحصل بهذا التحصيل وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل
بالناطق ينطبق على حقيقة فرد موجود في الخارج واما الماشي المحصل بالضاحك
لم ينطبق على حقيقة فرد موجود خارجي اصلا بل مهية اعتبارية وما ينطبق عليه
هذا المفهوم افراد وهمية اختراعية وقس عليه ساير الكليات الشخ
وفيه بحث لانه اراد اجاب عنه بعض الفضلاء بوجهين احدهما ان المراد
بالعوارض الخارجية ما يلحق الخارج ظرفا لوجودها او لنفسها والوجود الخارجي
من هذا القبيل دون الذهني وثانيهما ان المراد بالعوارض الخارجية ما يكون
موصوفها موجودا خارجيا البتة والوجود الخارجي كذا هذا وانت تعلم ان التشخص
الخارجي موجود في الخارج عند القايل به تولد في الشخص وكان عارضا للنوع فلو
اريد بالعوارض الخارجية ما يوجد في الخارج وكان وصفا موجودا خارجيا اندفع
هذا ايضا لان المستدل ذكر التشخص الا ان يتوقف المناقشة في ذكر الوجود الخارجي
اما لو قيل ان كل موجود خارجي اذ لا يخفى عليك انه يمكن حمل كلام المستدل
على ذلك بان يتوقف ذكر الوجود الخارجي ليس من جهة توهم انه من العوارض الخارجية
بل من حيث انه يستتبع الاثار الخارجية وقد لا يرد ما اورده على الدليل المذكور

والحكم الصادق عليه هو ان حاصل ان للمهية المجردة حين الحكم بالامتناع اعتبارين
احدهما ما هو ثابت لها في نفس الامر وهو كونها موجودة في الذهن ومخلوطة
ثانيهما ما هو ثابت في الفرض وهو كونها مجردة في الحكم عليها لما كان بحسب نفس الامر
كان من جهة اعتبار الذي كان بحسب نفس الامر لا ماصدقة فمن جهة الاعتبار الثاني
الذي كان بحسب الفرض وانما الحكم عليها بالامكان بناء على انها مخلوطة في نفس
الامر غير داخل في ملاحظة تلك القضية وانما هو بعد ملاحظة اخرى وكان العنوان
في تلك القضية ما يقتضي الحكم بالامتناع فان المهية من حيث الخلط موجودة
بالاتفاق فقد يتوهم حصول الانسان مثلا في الذهن بحيث يكون مجردا عن جميع العوارض
حتى عن هذا التجرد ومما لا يقبل ان ينازع في نفيه العقلاء ايضا وسيجي الكلام في
تفصيل المقام في كلامه رحمه الله ثم لا يخفى ان كلام الشارح صريح في ان مراده ما ذكره
آخرا بقوله ولو اريد ان المجردة الخ حيث قال لان ذلك الاقتران انما هو بحسب
نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور و
الوجود الذهني لا بحسب نفس الامر فان ذلك تصريح في ان المراد انما هو مجرد وجود
فرض العقل موجودة في الذهن لا ما هو مجرد في نفس الامر موجود فيه وقد صرح
بذلك في الحاصل الذي اورده في الاعتراض هذا اذا كان مراده رحمه الله ذلك و
ان لم يمكن حمل قول الشارح مرادي ما ذكرت ذلك من الاحتمالات وهو الذي صرح
به عباراته وعلى التقديرين لا حاجة الى ذلك التطويل الذي ذكره بعد توضيح
المراد ويمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون مقرونا بشيء من العوارض بحسب الوجود
الذي يعتبر اي ونسب اليه اثباتا ونفيا وقد يقال الظاهر انه اختيار الشق الثاني و
يمكن اختيار الشق الثاني بان يقال المراد بكون المجردة موجودة ان يكون هو

التجرد والوجود واحد فح يظهر ان المجردة موجودة في الفرض الذهني لا انها ليست
موجودة في نفس الامر وحاصله ان يصرف في كون المهية المجردة موجودة او
ليست موجودة وما ذكره رحمه الله يصرف في تغيير المجردة وان المراد بها ما لا يمكن الا
يخفى انهما متغايران. تغيير المجرد المذكور ههنا لان في اصل الدعوى حيث
يقال ان المجردة لا يوجد الا في الاذهان لا المجرد المذكور في هذا التغيير هذا خلاف الجواب
عن الاعتراض بعيدا والجواب الاول تدقيق النظر انه ان اراد بالاعتراض الجواب
وارد ما صدرت وعنونت بهذه فح يكون قول الشارح جوابا عما ذكره بقوله والفرض
بان حاصل ما ذكرتم الخ ولا يخفى ان هذا الاعتراض ايراد على ما ذكر بقوله والحق
ما اختاره المص وقد صرح في ذيل هذا الكلام بان المهية مخلوطة بحسب نفس الامر
مجردة بحسب الوجود الذهني والتصور فكيف يوافقه ما ذكره انه ذكر رحمه الله
الخ بان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن وحمل كلام الشارح على انه جواب تغيير
الدليل تكلف مستغنى عنه بما ذكره وهو ان يقال هذا جواب عن قوله قال بعضهم
بمنع وجوده في الذهن ايضا رد على المص فهذا الكلام جواب عن قبل المص
وتوجيه لكلامه كما كان قوله والحق ما اختاره الخ توجيها له ولعل الباحث رحمه الله
على هذا التوجيه لكلام الشارح تقديره بلفظ الجواب المشعر بانه في مقابل ما صدر
بالاعتراض ولا يخفى ذهنه فينبغي حمل كلامه رحمه الله على ما ذكرنا فيه تامل
وجه التامل ان ما يوجد في الفرض العقلي لم يكن مجردا عن جميع العوارض بحسب
نفس الامر كيف وهو مخلوط في نفس الامر بانه موجود في الفرض العقلي والا لم
يصح انه يوجد في الفرض العقلي فان قلت الفرض انما يتعلق بالمهية المجردة في
نفس الامر لا المهية المجردة بحسب نفس الفرض اذ لا شك انا اذا اقلنا المهية المجردة

يمتنع وجوده في نفس الامر كان المفروض هو المجردة في نفس الامر لا المجردة بحسب
الفرض والا لم تصح الحكم عليه بالامتناع ومعلوم ان الفرض هو كونه الوجود الذهني
فيصح ان المجرد في نفس الامر موجود في الذهن دون نفس الامر قلت المفروض ليس
هو الماهية المجردة في نفس الامر بل متعلق الفرض انما هو اتصاف الماهية بالتجرد
الواقعي فالموجود في الفرض انما هو الماهية المتصفة بحسب الفرض بالتجرد الواقعي لا ما
هو متصف في الواقع بالتجرد الواقعي ولو كان مراد الشارح الاول لورد عليه انها
هو متصف في الفرض بالتجرد الواقعي يوجد في الخارج وايضا والحاصل ان العقل
يعرض الماهية المخلوطة بحسب نفس الامر مجردة كما انه يعرض الموجود بحسب نفس الامر
معدوما مطلقا فالموجود في فرض العقل ليس هو الشيء الذي كان بعرض الموجود بحسب
نفس الامر معدوما مطلقا فالموجود في فرض العقل ليس هو الشيء الذي كان
معدوما مطلقا في نفس الامر الشيء الذي كان موجودا في نفس الامر اعتبره العقل
معدوما مطلقا اذا عرفت هذا في المعدوم المطلق فقس عليه الحال في المجرد
وان اراد به انه يوجد في الفرض الفرق بين الثالث وبين كل واحد من الاول والثاني
ظاهر لستره به واما الفرق بين الاول والثالث فهو ان الفرض في الاول ظرف
الاتصاف بالتجرد الواقعي وفي الثالث قيد للمحمول الذي هو التجرد ويكون ظرف
الاتصاف هو نفس الامر والظاهر في الاول جعل الحكم دايرا بين نفس الامر مطلقا والفرض
الذهني وفي الثالث جعل الحكم دايرا بين الذهن مطلقا والخارج وما اورده على
الوجه الثالث لا يرد على الاول ولذا جعل في الوجه الاول ظرف التجرد والوجود امرا
وقوله كما اشرنا اليه اراد به الاشارة الى ما الى ما وجهه بقوله ويمكن ان يقال المراد
بالمجرد لا الى التوجيه الذي ذكره في تلك الحاشية لان الخارج ههنا بمعناه

المتعارف

المتعارف ههنا كما في الحاشية المتقدمة بقوله فصار الحاصل ان نفس الامر
الشارح المفهوم ان منع النفس بتصوره كذا اي نفس النحو الخاص من العلم المتعلق به
هو العلم الاحساس بالمعنى الاعم المتناول للمشاهدة والتخيل والتوهم فان هذا
النحو من العلم يمنع العقل عن تجويز صدق متعلقه ومعلومه على كثيرين بخلاف النحو
الآخر منه وهو التعقلي فان هذا النحو من العلم لا يمنع عن ذلك وعنده هذا اظهر الفرق
بين الجزئيات والكليات الشخصية ظهورا تاما فان امتناع الصدق فيها ليس ناشيا
عن نحو العلم التعقلي من حيث انه علم تعقلي بل من خصوصية المعلوم وظهر ايضا وجه
ما تحقق ان العقل يجوز صدق كل كلي على افراد كلي آخر واما ما هو المشهور في الفرق
من ان العقل يجوز صدق الكلي على افراد الشيء مع قطع النظر عن صدق الفرس
عليها وهو الشيء وكذا يجوز صدق الانسان على افراد الفرس مع قطع النظر
عن صدق الفرس عليها ففيه تامل لان العقل بمجرد ملاحظة افراد الشيء مع قطع
النظر عن كونها افراد الجزم بسلبه عنها لانه من الاوليات وكذا في الصورة
الاخرى والمناقشة في المثال لا تجدي في القول بانه لو تصور الكلي والانسان
بعنوان آخر يجوز العقل الصدق على كثيرين تعسف ظ وما سيجيء في كلامه رحمه الله
من حيث قال ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على اي شيء وباي اعتبار
اخذ لا يلايمه ولا يخفى ان عبارة التعريف ظ للانطباق عليها على ما ذكرنا مع
سلامته عن تلك التعسفات فليحمل عليه ثم المراد بالكثيرين الكثيرون المتميزون
في الوجود على ما صرح به الشيخ فلا ينتقض حد الكلي بالحصص الجزئية من المفهومات
المتصادقة على شخص واحد وما ذكره الشارح من فايدة قيد نفس التصور فهو فايدة
قيد التصور واما فايدة لفظ النفس فهي انه لو لم يعتد به لربما يوهم خروج مفهوم

الواجب عن التعريف فانه اذا نظر الى برهانها توحيدا منع عنه العقل ايضا صدقه
على كثيرين بزعم بل حاصله بان حال معانى الكلية قال قدس سره الشريف في حاشية
المطالع كلاما بهذه العبارة قد بينا لك فيما سبق ان الكلية بمعنى الاشتراك
الحقيقي لا يعرض للاشياء لا في الخارج ولا في الذهن ايضا فقول الشارح اى الشارح
المطالع فهي لا يعرض الطبيعة الا في العقل منظور فيه نعم يعرض لها في الذهن
الكلية بمعنى الشركة المفسرة بالمطابقة المذكورة في مفهوم الكلى وبمعنى الشبهة
المخصوصة المصححة للحمل على امور كثيرة كما ذكره في مبادي هذا البحث واما الكلية
بمعنى الشركة الحقيقية فهي ممتنعة العروض للشيء في الخارج والذهن معا انتهى
وبما نقلنا ظهر ان مراده ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك كما قرره الشارح
عند ذكر حاصل كلامه والمنع الذي ذكره رحمه الله مع انه لا يلائم كلامه في حاشية
التجريد كما لا يخفى على المنصف يأبى عنه كلامه في هذه الحاشية وظهر ايضا انه فاتح
ما ذكره الله عنه فان مراده بالاشتراك الاشتراك الحقيقي واراد به كما صرح به
في موضعه ان يكون شيء واحد بعينه مشتركا بين كثيرين وليس اشتراك الانسان
من افراده من هذا القبيل ضرورة ان الحقيقة التي منه في زيد غير التي منه في عمرو وليس
مراده من الاشتراك الاشتراك بمعنى الحمل كيف وقد صرح بعروضه للطبائع واراد
بالصورة العقلية ما يتناول الصورة العلمية والمعلوم المتصور في الذهن فان
لفظ الصورة يطلق على هذا المعنى ايضا كما نقله رحمه الله عن الشيخ فصار حاصل كلامه
ان الكلية بمعنى الاشتراك الحقيقي لا يعرض للاشياء في الخارج ولا للصورة العلمية
ولا للمعلوم المتصور في الذهن فليس لها معروض اصلا فلا يمكن تعتبر الكلية بهذا
المعنى هذا غاية توجيه كلامه قدس سره في هذا المقام والكلام بعد موضع نظر اما

اولا فلان هذا التوجيه لا يلائم قوله فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس
جزئية وقوله الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون
بعينها في اذهان متعددة فان المتبادر من هذا الكلام نفي الاشتراك عن خصوص
الصورة العلمية وليس فيه نفي عروضه للطبيعة المعلومة واما ثانيا فلان في الشق
الاول لم يثبت عدم عروض الكلية بمعنى الاشتراك للموجود الخارجي مطلقا بل
انما يثبت عدم عروضه له في الخارج ويمكن دفع الآخر بان عروضه للخارجي
في العقل ليس الا عروضه للطبيعة فيرجع الى الشق الثاني ثم وجه كون الشق
الثاني مذهبا ان الموجود في الذهن على هذا المذهب هو المعلوم وان كان وجوده
فيه على سبيل المجاز على ما صرح به قدس سره واما الصورة فموجودة في الخارج
عندهم لا في الذهن والكلية يتصف بالموجود في الذهن دون الخارج وهذا لكن
في كون الاشتراك في قوة المعنى الاخير نظر تامل وذلك لان المعنى الاخير لا يصدق
على الكليات بالنسبة الى افراد يكون تلك الكليات عرضيات لها اذ لا يصح
اذ التشخص للشخص يشخص كذبه مثلا كانت عنه وهذا الكلام وان كان قابلا
للتوجيه بان يراد بالعينية في الخارج اعم من ان يكون بالذات او بالعرض
فيشتمل العرضيات لكنه قدس سره صرح في حاشية التجريد بانه اذا اريد في
المطابقة هذا القيد لم يتناول الكليات بالنسبة الى افراد يكون تلك الكليات
عرضيات لها فلا يمكن توجيه كلامه به فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة
حاصل ما ذكره رحمه الله في جواب ايراد الشارح على انه في نقل كلام المنطقيين
يعترض على تعبير السيد الكلية بمطابقة الصورة ان كلام السيد مبني على القول
بالتحقيق وهو ان للاشياء الفيها وجودا في الاذهان وان الفرق بين العلم

والمعلوم انما هو بالاعتبار فانه على هذا التقسيم المعلوم الى الكلي والجزئي يتضمن تقسيم
العلم اليهما ما ذكره السيد من التقسيم لازم من تقسيم الجمهور بل نقول جعل المقسم هو
المعلوم وجعله علما ما لهما واحد وقد يتوهم المتبادر من كلامهم ان المقسم هو المعلوم
من حيث انه معلوم وكلام السيد صريح في ان المقسم هو نفس العلم من حيث انه علم
ثم يندفع المنافاة بين القولين بان الصواب في الجواب على وجه يصح على القول الشيخ ايضا
ان يقال ان الكلية بالاشتراك المعتبر بالحمل جعل المقسم المعلوم واما في تفسيرها
بالمطابقة المذكورة فيجعل المقسم هو الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية
كما هو مصرح به في كلام السيد موافقا لما ذكره العلامة الرازي في رسالة الكلي والجزئي
هذا الكلام ورد عليه النظر في الرسالة ثم جعل الكلية صفة للماهية المتميزة بتلك الصورة
وجعل الكلية بمعنى المطابقة التي زيد فيها القيد المذكور والظاهر ان مقصوده بالنظر
هو ما اورده السيد عليه وتفصيل المقام ان قوله ثم قسموا المعاني الى الكلية و
الجزئية يحتمل وجهين احدهما ان يكون في صدد بيان ان اطلاق الصورة على ما
هو كلي او شايع متعارف مجازا كما هو الظاهر من الوجه الاول او حقيقة كما هو المستفاد
من قول الشيخ واذا كان كذلك فالقول بان الصورة العقلية كلية موافق لتصحيح
المنطقيين فظهر ان الكلي هو الصورة العقلية ولما سبق ان للكلية معنى الاشتراك
معروضا وظهر من كلام القائل ان للكلية بمعنى المطابقة معروضا اشار الى
ان تلك الصورة باي اعتبار معروض للمطابقة وباي اعتبار معروض للاشتراك
الحملي وفيه انه ليس نزاع السيد في اطلاق لفظ الصورة على الكلي وان المقسم الى الكلي
والجزئي ما يسمى بالصورة بل نزاعه في صحة ان المقسم الى الكلي والجزئي هو الصورة
العلمية ان تلك الصورة من حيث انها علم ولا يدل ما ذكره رحمه الله على ذلك وثانيهما

انه كان

انه كان في صدد بيان ان المنطقيين وان جعلوا المقسم المعلوم لكن فيه والمعلوم
بالصورة العقلية بناء على الاتحاد والذات العلم والمعلوم فهم قائلون بالاتحاد هاهنا
وايضا صرح الشيخ بالاتحاد هاهنا حيث قال الماهية لا بشرط شيء المسمى صورة عقلية واذا
تقرر ان من جعل المقسم هو المعلوم كان المعلوم والعلم عنده واحد فلا فرق
ان يجعل المقسم المعلوم كما جعله المنطقيين وان يجعله الصورة ان كما فعله السيد
ثم شرع في بيان الكلية بمعنى الاشتراك الحملي صفة للصورة من حيث انها معلوم
بمعنى المطابقة صفة للصورة من حيث انها علم وفيه ان هذا عين الاعتراف بمخالفة
تقسيم السيد للمشهور حيث جعل السيد المقسم الصورة من حيث انها صورة علمية والقوم
الصورة من حيث الماهية اي الماهية المعلومة اذ لا شك في تغاير العلم والمعلوم اعتبار
وايضا كلام الشيخ لا يدل الا على ان الماهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية وهذا
لا يقتضي الاتحاد والعلم والمعلوم بل لعل المراد ان لفظ الصورة يطلق ويراد به
الماهية المعلومة ولا يتوقف صحة هذا الاطلاق على الاتحاد والاعلام كون احدهما
ظلا للآخر يكفي لصحة الاطلاق بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية اي وفيه
بحث اما اولا فلان اختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد بل لا بد من اختلاف
موضوع المتقابلين كما صرح به الاستاذ ولا يخفى ان حيثية كون تلك الصورة حالة
في نفس شخصية ليس قيد الموضوع الجزئية بل الجزئية انما يعرض لنفس تلك الصورة
واما ثانيا فلان المطابقة نفس الكلية لا انها قيد لموضوع الكلية والجواب بان
المراد بالمطابقة صحة المطابقة مردود بان تلك الصحة ليست قيد الموضوع المطابقة
واعلم انه ذكر قدس سره في حاشية المطالع في جواب هذا السؤال الصورة
الحالة في العاقلة اذا اخذت مجردة عن المشخصات العارضة بسبب حلولها في

نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد
واذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها ولك ان تذكره دليلا او ترد عليه
وتدقيق ما سبق هو ان معروض الكلية بمعنى المطابقة هو نفس الصورة العقلية
من حيث انها صورة عقلية وظل ومثال للمعلوم ههنا لا انه مهية الصورة الماخوذ
على وجه كانت معراة عن المشخصات العارضة وليس نزاع الشيخ الا فيه وايضا
من المعلوم بديهة ان شخصية الصورة العقلية لا ينافي المطابقة بالمعنى المذكور
مع انه لا بد في صورة امتناع المتقابلين من جهتين ان يكون الجهة التي يكون لعروض
احدهما منافيا لعروض الاخر بل الحق في الجواب ان يقال الكلية اذا فسرت بالمطابقة
يكون الجزئية المقابلة لها بمعنى العدم المطابقة وظاهر انه لا يصدق على الصورة
المعقولة من الانسان مثلا انها غير مطابقة لكنه يمكن بالمعنى المذكور بل انما يصدق
عليها الجزئية بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ولا تقابل بينهما والجزئية بهذا المعنى انما
هو الصورة المشاهدة او المتخيلة من زيد مثلا فانها غير التي شوهدت او تخيلت
من عمرو وذلك لان العوارض المشخصة كانت محفوظة في الصورة الادراكية
ثم لو قيل تلك الصورة كلية بمعنى الشركة الحملية وجزئية بالمعنى المقابل لها لكونها
حاصلة في نفس الاشخصية كان ما ذكره السيد في حاشية المطالع من تغاير الجهتين
والظاهر ان كلام الشيخ على ان السؤال هذا لم ينفع الاستاد بهذا لكن المتقدم من
كلامهم ان ليس الكلية صفة للعلم من حيث انه علم فتامل ههنا محل النزاع
لعله ايراد على الشارح بان توجيه الكلام منه قال على سبيل التحقيق بوجود الطبايع
في الاعيان يقتضي ان يكون النزاع منه وهو منهم لم يقل بهذا اصلا لفظيا اذ لم
يقل بوجوده ما لم يكن وجود الشخص وايضا حينئذ لم يصلح الكلام لان يكون مسئلة في

العلم

في العلم بحيث عنه لان السبب هي المعرفة لا الجهل مسئلة في العلم على ما تقرر في موضعه
عدم ملايمة لفظ قول المصنف بناء على ان الجزئية حكم آخر ذكره المصنف بعد الحكم الاول
على ما حكم عليه بالاول فاذا كان الحكم الاول للاشخاص فالظاهر ان الثاني ايضا لكن
وليس ذلك في الثاني كما لا يخفى وبوجه آخر وهو ان تفرد وجود الطبيعة على وجود
الشخص ونفي الوجود عن الطبيعة باعتبار ذاتها ينافي القول بالجزئيتها للشخص
ظاهرا بناء على ان المراد من الجزء ما هو جزء للشيء حقيقة وان جاز توجيهها بما هو
ان اطلاق الجزء والذاتي على الكليات عند من نفى وجود الطبايع بمجرد الاصطلاح
وهو ان الماخوذ من الذات يسمى جزءا ذاتيا والماخوذ من العوارض خارجا
وعرضيا وبالجملة يكون الجميع خارجا هذا هذا الاستدلال مذكور في الشفاء
الوهن من نقل كلام الشيخ لحظه الشارح في محل تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع
في الاعيان ان اشخاصها موجودة فيها بان كلام الشيخ صريح في ان مرادهم وجود
الطبيعة من حيث هي وكان ان زيدا موجود فكذا الحيوان بما هو حيوان والشارح لانه
حمل كلام المتن على ذلك لم يحمل الاستدلال استدلالا عليه لان المدعى على هذا
كان بديهيا وحمل قول المصنف وهو جزء على انه حكم آخر ولهذا قال وقد استدل على
وجود المهية على ان يكون هذا استدلالا من القائلين بوجود الطبيعة لا على وجه
سماه تحقيقا فتامل ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة
الشخصية اذ لا تبقى المهية لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل الجزء انما يكون هو المهية
بشرط لا شيء لانا نقول ان الماخوذ لا بشرط شيء جزء متقدم في ضمن الماخوذ بشرط
لا شيء واما فيما لا مادة له فيشبه ان اطلاق المركب عليه مجاز ويجيء في كلام الاستاد
ان كلام الشيخ مشعر به وايضا الطبيعة لا بشرط شيء وان كان متحدا مع المهية بشرط

بين في الوجود الا ان تعلق الوجود وباللا وله مقدم على تعلقه بالثانية بالذات وقد
اشار اليه العلامة في تعليقاته على حكمة العين ولو حمل قوله رحمه اه ثم ان نسبة الوجود
الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما هي من نسبته الى زيد على هذا المعنى بان
يحمل الوجود على الوجود والواحد المعنى على ما هو الظاهر من العبارة فيخالف ما قرره في
بحث الحمل من ان الحار والابيض مع ان زيد الحار وبالعرض تتاخره عنه وجودا بالذات
بل بالزمان وايضا بهذا التحقيق يندفع الاشكال بتقدم الجنس والفصل على النوع بل
مع الحار ولما في الوجود وسيعلم انه رحمه اه لم يتوجه الى هذا الجواب في ذلك الموضع
ودفعه بوجه آخر مشتمل على التكلف على ما ستعرفه وكان المراد ان تقدم المهية لا بشرط
شيء على المهية بشرط شيء تقدم بالطبع مثل تقدم البسيط على المركب لا ان الاول
جزء للثانية حقيقة ومراد الشيخ من الحيوان لا بشرط شيء وبشرط لا شيء في هذا المقام
ما هو بحسب الاصطلاح الثاني على ما يدل عليه قوله رحمه اه تقدم البسيط على المركب
ويدل عليه قوله رحمه اه في آخر تلك الحاشية حيث قال فيمكن ان يدخل فيها ما يمكن الخ
وكذا قول الشيخ فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود وذكر الاحوال و
الشرائط ما ينافيه لان الفصل والعوارض شرائط واحوال للجنس والنوع واما
قوله ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر فاراد به ان لا يكون معه شيء آخر
اصلا حتى الهوية وح لم يكن موجودا في الخارج وهذا لا ينافي وجود المادة في
الجملة على ما مر في كلامه رحمه اه وتقدم الطبيعة من حيث هي على الاشخاص المادية
بالزمان انما هو في الانواع القديمة المص وهو جزء منها لا الاشخاص هذا
الكلام من المص وساير المحققين القائلين بان التشخص امر اعتباري لا يصح بظاهره
وتوجيهه ان يحمل التشخص على الهوية الشخصية التي يدخل فيها العوارض المكتنفة

واما التشخص في الواحد فحمله على المركب من النوع والتشخص بناء على ما سيجيء انه حمل كلام المص في
بحث التشخص على مذهب المتاخرين القائلين بتركب الشخص من التشخص والنوع
ووجه قول المص والتشخص من الامور الاعتبارية بانه لما كان من الاجزاء العقلية
فلا يوجد في الخارج كساير الاجزاء العقلية عنده على ما سيجيء ثم اعلم ان جزئية
الماخوذ لا بشرط شيء للماخوذ بشرط شيء باعتبار تحققه في ضمن المادة الى رجحه
او العقلية وان قول المص وهو جزء اشارة الى دليل وجود الكلي الطبيعي على
ما فصله الشارح وانه بظاهره لا ينطبق على الكليات النوعية لا فراد العينية وذلك
حق بناء على مذهب الاستاد حيث ذهب الى انها بهذا الاعتبار موجودات
بالعرض فيحمل الوجود في قول المص على الوجود بالذات كما هو الظاهر وان المراد
وجود بعض الكليات لا كلها وهي التي لها افراد خارجية يكون هي ذاتيات لها
من غير ان يريد هناك امر في الوجود وبالامر المبدا بتعريضه المقام فلا
يرد انه ينافي ما مر منه حيث نقل عن الشفاء ان معنى العمى هو سلب البصر بالفعل
مع وجوده بالقوة على انه يمكن ان يقال تلك القوة خارجة عن مفهوم العمى فلذا لم
والمراد هنا نفي الامر الزايد الداخل في مفهومه قلت الابيض اذا اخذ
لا بشرط شيء فقد ذكر التوضيح ما اختاره وبقوله وجهين احدهما انا اذا راي
الابيض فالمرئي بالذات هو البياض على ما قالوا ويعلم بالضرورة انا قبل ملاحظة
البياض عرض والعرض لا يوجد قائما بنفسه نحكم بانه بياض وابيض فنحن نحكم
كما نحكم بانه بياض نحكم بانه ابيض ولو لا الاتحاد بالذات بين البياض والابيض
لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ولم يجوز قبل ملاحظة المقدمات كونه ابيض
الا مع الخلاف ذلك ويؤيده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا

ومضيئا على ما مر الاشارة اليه من كلام بهمنيار ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان
وجودا وموجودا حقيقة بعد وان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها لكانت
ترتب عليها الآثار والظاهر انه لما انها حرارة وحارة على ما مر في الحاشية التي من
بينها عينية وجود الواجب تعالى من المعلوم بالضرورة ان الضوء المجرد وقيامه بذاته
لا يتبدل ذاته وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس كان مضيئا متحدا معه
بحسب الذات والمفهوم لو لا المكابرة لا يتصور دخول امر آخر يتوهم اعتباره في
ماهية الضوء كالموصوف والنسبة اليه فعلم ان المانع من هذا الحمل ليس المغايرة
الذات بل هما متحدان ذاتا ولعل المانع من حمل الابيض على البياض القائم بغيره
اعتبار القيام بالنفس فيما يحمل عليه مفهوم هذا اللفظ بحسب عرف اللغة واشتراط
ذلك داخل ماهيته وحقيقته فلا يدخل شيء فيه خارج عن البياض ولا ينافي ما ان
العلم الاول وترجم كلام غيره عن المقولات بالمشتقات ومثلوا لها بها فلو لا الاتحاد
بالذات لم يصح ذلك التعبير والتمثيل الا بالتكلف بان يقدر ذكر المشتقات لتضمنها
مباديها ويؤيده ايضا ما سيجيء ان الموصوف خارج عن مفهوم المشتق وان معنى
الابيض هو المعنى الناعت وحده لا الذات الموصوف به فانا اذا قلنا الثوب
الابيض فليس معناه الثوب الثوب الابيض او الشيء الابيض بل كان المراد
بالابيض المعنى الناعت وحده وقد حقق المحقق الشريف بان الذات غير داخلة في
مفهوم المشتق لا عاما ولا خاصا اذ على الاول يلزم دخول العرض العام في الفصل
وعلى الثاني يلزم دخول النوع فيه فيحتمل ان من المشتق النسبة والمبدأ ومن المعلوم
مجموع المبدأ والنسبة غير محمول على زيد مثلا والوجود وكون مجموع عرضين متباينين
محمولا على الجوهر باعتبار على ما قيل ان ذلك المجموع وان لم يصح حمله بهذا الاعتبار

لكن باعتبار ما يفهم من لفظ المشتق يحمل عليه ليجوز مثل ذلك في جزء من واحد هو
المبدأ او لو قيل اعتبار النسبة ليس على ان يكون الداخل نفس النسبة بل معنى المنسوب
الى البياض ينتقل الكلام الى المنسوب فانه مشتق وفيه المفهومات فيلزم فيه
تعقله تعقل امور غير متناهية والسند السند موافقه رحمه الله في ان معنى المشتق
معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل لكن يخالفه في انه يقول ذلك
المعنى البسيط غير معنى المشتق منه بل هو معنى آخر بسيط اجمالا يدخل فيه عند التفصيل
عند الذات والنسبة والمبدأ ويلزم عليه ان دلالة الابيض على البياض ليست مطابقة
ولا تضمنا ولعله يلتزمه ثم انه طاب ثراه اختار ان تلك العرضيات موجودة
بالذات بوجود معروضاتها فيلزم عليه ان بياضنا اذا احدث في جسم حدث فيه
ايضا صفة ناعتة له متحدة معه في الوجود ومغايرة للبياض بالذات وكذا في جميع
المبادي والتزامه مشكل وايضا يلزم عليه انه اذا سلب البصر عن زيد فيقال زيد اعمى
فيحدث فيه صفة وجودية عينية كان هو معنى الاعمى متحدا بالوجود مع زيد فلا
يمكن سلب البصر عن زيد الا ويحدث تلك الصفة الناعتة له وظاهر انه لا يلتزم ذلك
احد من اهل التمييز فالحق انه كما وافقه رحمه الله في كون معنى المشتق هو المعنى البسيط
وليس له جزء بالفعل ومع الوفاق فيما وافقه في كونه نفس المعنى المشتق منه حتى
يتخلص عن التزام امثال ذلك الامور ثم ما حققه رحمه الله يخالف ما قد سبق من ان
الضوء اذا كان قائما بغيره لم يكن مضيئا او يلزم عليه ان الضوء العام للشمس
مضيء وان وجودات الممكنات موجودات الى غير ذلك من الامثلة ويندفع بما
اشرنا اليه آنفا انهم لما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان مضيئا وضوءا
واذا كان قائما بغيره كان مضيئا به وليس هو مضيئا بنفسه علم ان معنى المضيء في

وحقيقته ليس سوى الضوء لكن بشرط اهل العرف واللغة في صدق المشتق على شيء قيامه
بنفسه لا بامر آخر وهذا لا ينافي كون مهيته وحقيقته غير مشتمل على امر زايد وكلامه جزاه
هو ان حقيقة الابيض ومهيته عين البياض والمحمول عليه ولا ينافي ذلك من ان اطلاق
بحسب اللغة من جهة اشتراط معنى آخر في صحة اطلاق الابيض هو القيام بالنفس على
ان ما نقل يظهر ان النسبة والموصوف ليس داخلا في مفهوم الابيض وبذلك
يتم مقصوده وهو كون معنى الابيض هو معنى البياض وحده او لم يعتبر احد جزء
معنى آخر سوى هذه فالقيام بالذات لو اعتبر كان معتبرا على انه شرط لصحة الاطلاق
لا جزء للمفهوم لانه خلاف الاجماع وبما قررنا وحققنا ظهر ان كلام الاستاد
ليس خارجا عن مسلك السداد وعلى زعم الاصحاب ثم لا يخفى ان هذا القايل
يمنع وجود الموجودات اذ ادلة القايل بعدم الوجود والكلي الطبيعي في الخارج وذلك
لان الوجود ومن زيد مثلا في العقل ليس الا المفهومات الكلية مثل الحيوان الناطق
فلو كان زيد في حد ذاته بسيطا وليس في حد ذاته تلك المفهومات وكانت تلك
المفهومات عرضيات لحقيقته لم يكن وجود زيد في العقل بوجود زيد فيه حقيقة لما
ان تصور الشيء بالوجه العرضي تصور ذلك الوجه حقيقة دون ذلك الشيء بناء على ان
الموجود في الذهن حقيقة صورة مطابقة للموجود وسنشير اليه حيث نقول عند
الشرح او لا اشكال فيه الا ما قد سبق عند تحقيق كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة
معقولة بل فيه اشياء آخر مثل ان يتعقل العقل ما هو معروض للوجود الخارجي حقيقة
بل الامور المنتزعة فيكون وجود الامر الخارجي في العقل مجازا عن وجودها الشيء
منه ويكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هي
كان في العوارض وقد مر تفصيل بعض ما فيه لا يقال وجود الشيء متقدم على جميع

الذاتيات

الذاتيات في الظاهر انه متوجه على قوله لانا نقول ح يكون وجود زيد متقدما بالذات
عليه وتقريره ان هذا التقدم ضروري وليس بمحذور وبناء على ان المقدمة المشهورة
فلا يلزم استحالة كون الانسان من اللواحق المتاخرة وما الزمه عليه من كون الذاتيات
من اللواحق الخارجية فقد التزمه القايل ولا فساد فيه توجيهه ان يقال بناء على ان
السؤال والجواب من شخص واحد ان معنى السايل هنا ان تقدم الوجود على
الذاتيات ح لكنه لازم عليك ايضا بناء على المقدمة المشهورة فيلزم على ما قال
بان زيدا في حد ذاته انسان ايضا ما لزم علينا وهو تقدم وجود زيد على انسانيته
فاجاب بان تلك المقدمة غير مسلم عندهم كيف ويلزم منها ان يكون الانسان
من اللواحق الخارجية عن ذاته وهم اراد من اهل ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال
على وجود البسايط الخارجية بانه يمكن ان يقال المراد من المركب والبسيط ما
يكون مركبا وبسيطا في الخارج او يقال اراد ما يكون مركبا حقيقيا اي ذاته اجزاء
بالفعل وما لم يكن فيه اجزاء بالفعل اصلا لا خارجا ولا ذهنا وان كان
قابلا للتحليل الى اجزاء ذهنية بل الى الاجزاء خارجية واريد بالضروري معنى
للوجوب لا مقابل النظري وح يصح كلام المتن ويمكن ان يقال كل كرة فانها تاليف
من وحدات معينة مثلا الكرة الشخصية تاليف جزو الوحدات الجزئية فالكرة
من حيث الاجزاء لا بد لها من جزء واحد لا يكون كثيرا بالفعل واي انقسم
بالقوة فيمكن تصحيح قول المص بما ذكره الش وهو المذكور في شرح المص للاشارات
فليتامل فيه الش والجواب ما قد سبق منا انا لا نسلم استحالته فان المعدوم في الخارج
مسلوب عن نفسه بحسب الخارج لان المعدوم في الخارج وان كان مسلوبا عن نفسه بحسب
الخارج لكنه ليس بمسلوب عن نفسه بحسب الذهن وايضا قد مر ان المهية من حيث هي ليست الا هي

فالمهية وان كانت مسلوبة عن نفسها بحسب نفس الامر لكن لا يلزم سلبها عن نفسها
بحسب المرتبة واعتبار العقل مع ان مراد المستدل ذلك والجواب ان النزاع في ان
المهية معلولة بحسب الخارج فاللازم سلبها خارجا عنها لا ذهنا ولا في مرتبة
ولا اعتبار العقل فتامل كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة لكن
يا نه بوجهين الاول لو كان منشأ الاتصاف بها الوجود في الخارج في الجملة
وذلك بان يكون الاتصاف بها في الخارج في الجملة لزم تخلف المعلول وهو
الاتصاف بالحاجة عن العلة اى الاتصاف بالامكان بناء على ما تقرر من ان
العلية بينهما باعتبار الاتصاف لان المهية توصف في الذهن بالامكان من غير
ان يكون موجودة في الخارج ولم يكن موجودة في الخارج لامتناع اتصافها فيه
بالحاجة فتخلف اتصافها في الخارج بالحاجة عن اتصافها بالامكان مع ان
اتصافها فيه بها لو كان منشأ لكان معلة الثانية الاتصاف بالامكان ما تقرر
ان الاتصاف بالحاجة الاول ان يكون علة تامة الاتصاف بالامكان الثاني انه
لو كان الاتصاف بالحاجة في الخارج لتوقف على الوجود الخارجي للمهية والجاعل الفاعل
لها وما يتوقف عليه الايجاد فلم يكن الامكان علة تامة وجه آخر على ان الحاجة
من المعقولات الثانية تقريره انه لو كانت عارضة للمهية في الخارج لتاخرت
عن الوجود الخارجي للمهية مع ان المهية متقدمة على وجود المهية بمرتبتين وهذا
خلاف الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات ولا يذهب عليك انتقاض
الوجه الثاني والثالث بصورة الاتصاف بالاحتياج في العقل بان الاحتياج
بالاتصاف لو كان في العقل لتوقف على غير الامكان من الوجود العقلي
للموجود وتاثير الفاعل فيه وايضا الاحتياج في الوجود العقلي لو كان الاتصاف

بنی

به في العقل لتاخر عن وجود الموصوف في العقل مع تقدمه عليه بمرتبتين مثل
ما ذكر ويمكن ان يقال لو كان الامكان علة تامة للاحتياج اى اتصاف المهية بالامكان
علة تامة للاتصاف بالاحتياج بناء على انه ليس لهما وجود في نفسهما بل وجودهما
في محلهما وايضا ما ذكره على اثبات كون الامكان علة للحاجة يدل على علة الاتصاف
بالامكان للاتصاف بالحاجة علة فاعلية اذ العلة التامة البسيط لا يكون
غير فاعلية فيلزم ان يكون فاعل الامر الخارجي امرا عقليا وهذا ظاهر وفيه ان
اللازم انما يكون الموجد والعقلي فاعلا للموجود الخارجي لا ما يكون الذهن ظرفا
لنفسه فاعلا بل ما يكون الخارج ظرفا لنفسه ان كان كل منها موجودا عقليا فتامل
للقائل ان يقول اذا سلمت احتياج المهية في حد ذاتها فان قيل القائل
لم يجعل الاحتياج الذاتي مطلقا في البسيط بل انما نفى الاحتياج الذاتي الى الجزء
وهو الاحتياج الى الجزء قلنا ح يلزم ان لا يكون الكلام مفيدا ولا يحتاج الى
التعرض له فكيف يجعل مستندا الى الجزء فيرد عليه ان نفي الخاص لا يستلزم نفي
العام لا يقال ما سيجيء حيث قال وحاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج
الى جاعل في نفسه ثم ببعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط يدل على ان
مراد القائل ما حملنا كلامه عليه لا ما حملت لانا نقول ما ذكره ثمه حاصل الدليل
لا حاصل المدعى يعني انه استدل بالاحتياج الذاتي الخاص على الاحتياج الذاتي
المطلق وهذا احق ونفيه على نفسه فيرد عليه ما مر والوجه في شأن هذا الا نقول
ما قدمناه اي في مبحث ايراد شبهة ديمقراطيس على المحقق الثابت وسيجيء مفصلا
الى نسبة السالفة وقد يتوهم هذا الكلام منه يدل على ان السؤال المصدر بقوله للقائل
ان يقول على التوجيه لا على الموجه وح فالجواب ان هذا القائل فانه بين تمايز نفسين

ثم ان اثر الفاعل هو الوجود باعتبار الاتصاف ولم يقل بان الفاعل في البسيط
يجعل الماهية نفس ذاتها او ان الاثر نفس الذات فعلى مذهبه يتحقق الاحتياج الذاتي
في المركب دون البسيط وان كان هذا المذهب في نفسه باطلا   اللهم الا ان
يراد بالبسيط المعنى الذي لا يكثر فيه بوجه من الوجوه فينحصر في الواجب ولا يجوز
تعدده وهذا مبني على ان يفسر الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو حتى يتناول الواجب ولا
يخفى عليك ايضا ومن هنا ظهر وجه آخر لتوجيه القول الثالث وذلك لان البسيط الحقيقي
الذي لا يكثر له بوجه غير مجعول له والمركب هو ما عداه مجعول وفيه بحث اما اولا
فلان الكلام في الممكن واما ثانيا فلانه يغير المسئلة هذا ثم انا او يرجع حاصله الى
ان الواجب لا يحتاج الى جاعل والممكن يحتاج اليه والجواب عن الاول ان
قوله وايضا هنا ذكره بعد هذا الايراد فمعنى ان الكلام في الممكن على انه ايراد آخر
فلا بد فيه من قطع النظر عن الايراد الاول وتسليم عدم وروده على ما يشعر به كلمة
ايضا ولا يذهب عليك ان البحث الاول لو كان واردا على ما ذكره رحمه الله
وارد على ما يستفاد منه من الوجه الذي ذكرنا بالتوجيه اقول ان الثالث الجواب
الذي ذكرناه يدفع وروده على ما ذكره ولا يدفع وروده على ما يستفاد منه كما يظهر
بادنى تامل وعن الثاني انا لا نحمل ان المسئلة الواجب والممكن حتى يغير بها
بل البسيط الحقيقي والمركب في الجملة وكون البسيط الحقيقي غير مجعول والمركب
في الجملة مجعولا مما يحتاج الى بيان ثم لو سلم ان تبين ان البسيط الحقيقي الذي لا يكثر فيه
اصلا حتى باعتبار الوجود لو احتاج الى جاعل فاما نفسه وهو ظاهر البطلان او جزءه
وهو ايضا باطل او لا يتصور الانفكاك بين الشيء ونفسه حتى يحتاج الى جاعل الجعل اما
بل لا يتصور الاحتياج الى جاعل الجعل في نفسه كما لا يخفى وقس عليه دليل كون المركب

مجعولا

مجعولا تامل   الشرط بل اراد واحاطته في حد ذاته انه لا يخفى عليك ان هذا لا
يلائم ما سبق في تحرير كلامهم حيث قال والاحتياج اليه في ضمن الامكان   ثم انا
قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق وسنشير اليه في الحاشية الآتية فان قلت كلام
الشارح ايضا يدل عليه حيث قال الا ان التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى الشيء اما منها
الاجزاء وقوله وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان قلت كلامه في السؤال
والجواب المذكورين بعده كان صريحا في ان العلة خصوص كل واحد واحد على ما
يستفاد من شرح المص للاشارات فالوجه ان مراده هنا اختصاص العلية المذكورة
بعدم معين من الاعدام لا ان العلية ثابتة للقدر المشترك وقد اورد على جعل العلة
المستقلة هي القدر المشترك بين الاعدام بانه يلزم ان يكون فاعل الواحد الشخصي وهو عدم
المعلول المعين امرا كليا منهما وهم لم يجوزوه وسيجيء في كلامه منقولا عن الشفاء و
اجيب بانه لا تمايز في الاعدام ولعل السر في ذلك ان علة العدم راجع الى نفي علة الوجود
على ما يستفاد من شرح المص للاشارات فليس ههنا علية وتاثير حتى يلزم ان يكون المؤثر
في الواحد الشخصي امرا مبهما كليا غير محصل ولا يخفى ان ما ذكره رحمه الله من منع كون
عدم الشخص المعين امرا شخصيا يندفع ذلك ايضا   الشرط واذا عدم جزءان
معا فان قيل اذا عدم جميع اجزاء الشيء آن واحد فالعلة التامة لعدم الكل
ان كان مجموع الاعدام فهو عين المعلول وان كان بعضها منها دون بعض
فهذا مع انه يتضمن الترجيح بلا مرجح لا يتحقق فيها الشرط المذكور الا ان يأول
الشرط بعدم سبق سائر الاجزاء فالجواب بوجوه اما اولا فهو ان مجموع الاعدام
الاجزاء غير مجموع الاجزاء فان الاول سلوب متعددة والثاني سلب احد
متعلق بوجود المجموع الذي يحصل المجموع وجودات الاجزاء واما ثانيا فهو ان

اجزاء المركب لا بد من الاحتياج وح فالعلة هي عدم الجزء الذي كان محتاجا اليه ومتقدما
بالذات وعلى الوجهين لزوم التخلف المعلول للعلة بلا مرجح ظ الفساد واما اشتراط
المذكور فيما ولى فيبطل ما ذكره واما ثالثا فهو ان انتفاء مجموع اجزاء المركب مع
لانه انعدام بالمرة وهو موجب لاستلزامه انعدام المادة العقلية عندهم والقيل
لا نظر اليه العدم لما مر والمعتمد هو الوجه الاول واما الثاني والثالث فغير تعقل
اذا اجرى الكلام في المركبات الاعتبارية التي لا احتياج بين اجزائها والتي لا
مادة لها قديمة كانواع الاعراض المركبة فتامل دونما باثبات خرط القتاد
فدقيق السلوب لا يتمايز بذواتها وانما يتمايز بملكاتها وقال رحمه الله لو كان للسلب
خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع
عنهما يتحقق خصوصية سلب آخر فان امتنع ذلك فلا يكون للنفس مفهوميهما وذلك
ما يرفع التناقض بينهما انتهى ويظهر منه انه اذا اضيف الى المعنى الشخصي صار
متميزا شخصيا والجواب ان العدم سلب الوجود وما اضيف اليه السلب هو الوجود
الكلي لا الشخصي المعين حتى يصير شخصيا معينا نعم لو كان العدم سلب مجموع الوجودات يصح
صار معينا شخصيا مثل ملكته على ان يكون تمايز السلوب بتمايز الملكات انما يقتضي
انه لو اضيف الى جزئي معين صار متميزا بذلك الجزئي المعين بان لا يتحقق في غيره
وبمجرد ذلك لا يثبت جزئيته غاية الامر انه كان كليا منحصرا في الشخص وذلك
لانه لو تعدد عدم الشخص الواحد فاما ان يكون تعدده بتعدد السلوب او بتعدد الوجود
المطلق او بتعدد هذا الشخص الواحد والكل باطل وبهذا ظهر ان ما ذكره من
كون ذلك العدم امرا كليا لا ينفي جواز توارد العلل المستقلة عليه اذ ذلك
التوارد انما يجوز بان يستند فرد من ذلك الكلي الى واحد وفرد آخر الى الجزء هنا

لم يمكن الا فرد واحد فهو في قوة توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي
فتامل اذ كلية الشيء لا يستلزم جواز تعاقب افراده ان اريد انه لا يجوز تعدد
الافراد هنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان يعدم المركب بعد ان عدم وان جاز
تعددها بطريق الاجتماع فبطلانه ح يلزم جواز ان يعدم الكل في آن انعدام
الاجزاء بانعدام متعدده وهو ليس باقل محذورا من تعاقب الاعدام عليه وان
اريد تعدد الافراد لا يجوز مطلقا لا مجتمعا ولا متعاقبا فلا يستند الى علة اذ
الامكان علة للاحتياج والاستناد الى العلة وان لم يكن علة بالقياس الى المعلول
على الجزء لبطل العلة والمعلول فلم يكن مدخلية فالوجه في كون العدم علة ثانية
فنقول انه لا شك ان الكل اذا عدم بعدم جزء فلا يصح بالذات عدم بعدم جزء آخر
اذ تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول في العدم ممكن ذاتا بديهة وايضا عدم الكل
بعدم الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا يتصور له سلب هو عدم ذلك الجزء اذا
كان الكل لا يكون هنا توارد العلل على المعلول النوعي والفرد من خلافه
ان كان ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا فيلزم ايضا ان فرد الآخر صار ممتنعا ذاتا
بعده لزم الانقلاب واذا تحقق الامكان الذاتي وتحقق العدم الثاني الذي هو
علة ثانية لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بالضرورة ايضا سواء كان مجتمعا مع الفرد الاول
او متعاقبا عليه والا لزم التخلف ما فيه من المناقشة فهو في منع الملازمة
الاستثناء وبما هو المشهور من جواز استلزام المحال المحال وبالعبارة المنقولة عن الشيخ
اشار الى ما مر في الحاشية المتعلقة بقوله انتهى ولعل ذلك حفظ منه وهي قوله
الشيخ واما فيما ذاته بسيط فمعنى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات
انه لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي لا امتنع الحمل

تدبر الاتي في الوجود الخارجي الا بيانا في التقدم بحسبه وذلك بان يكون تعلق الوجود
الواحد بالجنس مثلا مقدما على تعلقه بالنوع وذلك بان يكون الجنس بهذا الوجود اعم
واخص من النوع وقد مر ان كلام الشيخ مبني على ذلك والعلامة اشار الى مثل ذلك
في تعليقاته على حكمة العين وايضا كلامهم في مباحث الدلالة حيث قالوا بان دلالة التضمن
متقدم بالذات على دلالة المطابقة في صورة يكون اللفظ معها وكون الجزء والكل
موجودين بوجود واحد في الذهن ومتصورين بصورة واحدة مبني على ذلك
فاحفظ ذلك التحقيق عسى ان ينفعك في مواضع زلت فيها اقدام الاذكياء فتامل
فالوجود الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل الى قوله هو وجود الكل
قد يقال يمكن حمله على وجود الجزء ويكون حاصل الكلام ان ما يكون جزئيته بحسب وجوده
الخارجي يجب تقدمه على الوجود الخارجي للكل وما يكون جزئيته بحسب وجوده الذهني
يكون متقدما على الوجود الذهني للكل وهذا لا يجري في الفاعل اذ المبدا الفياض
فاعليته للصور العلمية الموجودة في الاذهان انما هو بحسب وجوده الخارجي دون
الذهني وكذا ما هو معد بحسب وجوده الخارجي لا يجب تقدمه على وجود المعلول في
الخارج بل قد يكون معدة بالنسبة الى الوجود الذهني للمعلول باعتبار وجوده
الخارجي وكذا الكلام العكس والحاصل انه يعتبر التناسب بين المتقدم والمتاخر
في الخارجية والذهنية نعم لو حمل الوجود الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل
في الوجود والذي هو جزء الحيثية على وجود الجزء كما هو الظاهر يلزم شيء فان
قلت على هذا التوجيه ظاهره اشارا وبهذا التوجيه المعنى الثاني الذي اختاره و
وجهه ومنقوض هذا السؤال لان النسبة ليست لها وجود خارجي عند المحققين
ومنهم المصنف فلا يصح انما هو طرف النسبة باعتبار الوجود الخارجي للنسبة في الواقع

متقدم

متقدم بحسب الخارج كما صح ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي للكل في الواقع متقدم
بحسب الخارج كما في الانسان والبيت وغيرهما من المركبات الخارجية الموجودة في
الخارج واما عدم تناوله للمركبات التي لم يوجد في الخارج فجوابه ان المقصود بالذات
معرفة حال الموجودات الخارجية على انه يمكن ان يقال المراد انما هو جزء بحسب الوجود
الخارجي للكل في الواقع في الجملة متقدم عليه في الخارج اي يثبت هذا النوع الجزء
ولو في ضمن بعض الافراد فيتناول جميع المركبات ولا يتناول النسبة ولا يرد
ان يحمل هذا التوجيه على توجيه الشارح الذي وقع عنوان الحاشية وكلام الشارح يابى
هذا الاحتمال   فقلت الحيثية المذكورة كما قد يقال فيه بحث اما اولا فلان العكس
صحيح بمساواة تلك الحيثية للجزء وتحققها في ضمن بعض افراد قسم اخر يقدح فيه واما
ثانيا فلان الظاهر ان مرادهم من العكس ما هو العكس الاصطلاحي والعكس الاصطلاحي
لقولنا كل انسان ناطق بعض الناطق انسان لا كل ناطق انسان وان كان
صادقا والجواب عن الاول ان المراد وجوب التقدم بحسب النوع بان يتحقق
في جميع افراد النوع في هذه الصلاحية انه يتحقق في جميع افراد الجزء الذي هو نوع
واحد وطرفا النسبة ليس نوعا واحدا بل صنفا من نوع واحد هو الشيء او قوله
من الاقسام الكلية اشارة الى الوجوب بحسب النوع بحيث يشتمل جميع الافراد معنى
قوله وتحققه في بعض افراد قسم من الاقسام لا يقدح في ذلك ان تحققه الا بحسب
النوع بل بحسب فرد النوع لا يقدح فيه انه اذا اخذ بحسب النوع بكونه خاصة مساوية
للجزء وعن الثاني ان المحقق الشريف قد اشار في حاشية شرح المختصر الى ان قولنا
كل ناطق انسان عكس اصطلاحي لقولنا كل انسان ناطق الا ان القوم لم يعتبروه
لعدم تناوله جميع المواد ورد على من زعم انه ليس عكسا اصطلاحيا لكن يرد ان

يكون بعض الحيوان انسان بالضرورة على اصطلاح القوم فانا كل انسان حيوان بالعرض
نظرا الى خصوص المادة والظاهر انه ليس كك اذ المعتبر في العكس ان يكون لازما
للاصل بصورته ذهنية من غير نظر الى خصوص المادة لعله يلزمه فتأمل اللازمات
بالنسبة الى لوازمها المهية بعينه يلزم ان يكون الملزومات بالنسبة الى لوازمها
المهية واثبات وذلك لانه على تقدير المغايرة بين العارض والمعروض في الوجود
الخارجي يكون متقدما بحسب الخارج وعلى تقدير المغايرة بينهما في الوجود الذهني
يكون متقدما في الذهن وبما قررنا ظهر ان الجواب المذكور عن هذا السؤال ليس
بصواب ويمكن توجيهه بان الغرض في كلام الشارح انما يتعلق بعيد المغايرة بين الجزء
والكل في الوجود كان وجود الكل والجزء امرا محققا لا مفروضا وعلى تقدير تحقق
الغرض بنفس الوجود فانما يكون تعلقه بوجود الجزء فيكون وجود الكل في هذا
الغرض امرا محققا مسلما وعلى التقديرين لا نقض باللوازم لانها اعتبارية
لا موجودات عينية فلهذا احتمل السؤال على توهم ان لازم المهية لا بد ان يكون
موجودا اسما وجد المهية بعد حمل كلام الشارح على احد الوجهين وقد نسب هذا التوهم
الى السيد السند في كتب برهان الم والآن ثم لا يذهب عليك ان الجواب الاول
مبني على القول بوجود الطبايع في الاعيان والثاني على نفيه فما هو لا يذهب
عليك ان الجواب بهذا التوجيه يحصل جوابا آخر عن النقض بالنظر في النسبة
لا بنهايات موجودة في الخارج لم يبق يمكن الجواب عن النقض بالملزومات بان
وجود الكل في الذهن لا يتصور الا ان يكون الجزء سابقا عليه في التصور والوجود
الذهني وكثيرا ما يوجد تلك اللوازم في الذهن ويتصور بدون ان يوجد ملزوماتها
فيه ويتصور الجزم هنا الاول اعني من تقدم بحسب الوجود الذهني استغناؤه

عن الوسط في التصديق اللزوم في محل المنع والسند ان تصور الملكات متقدم
على تصور الاعدام والتصور هو الوجود الذهني مع انه لا يتصور الاثبات
لتنافيهما فكيف وجوبه فتأمل فيه فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء الا ظهر
ان يقول فلا يلزم ان يتحقق الاستغناء اذ من انتفاء الدليل لا يلزم انتفاء المدلول
هنا اذا جعل التقدم دليلا على الاستغناء ولو حمل على انه علة له في نفس الامر فنقول
لا يلزم من انتفاء العلة المعينة انتفاء المعلول كيف والاستغناء يحصل في
الحا والذاتي مع ما هو ذاتي له فنبه بما فيه اشارة الى منع كون الحيثية
المذكورة علة للاستغناء فان قلت الشارح ان يقول كما ان التقدم معنية بالحيثية
المذكورة قلنا ان بعض الاستغناء يكون الذاتي الحيثية لو كان مغايرا لما هو
ذاتي له لكان مستغنيا ولا شك في ثبوته للتقدم المذكور قلنا استغناء الجزء
عن الوسط في الثبوت امر متحقق في نفس الامر على ما يدعيه القوم اذ على تقدير
مغايرة الجزء للكل ظ وعلى تقدير عدم المغايرة يكون متحدا مع الكل في الوجود
مستغني الجزء عن الوسط وليس مبنيا على زعمه اما التقدم فلما لم يمكن حمله على ما هو
حقيقته يصرف عن الظ ويحمل على الحيثية المذكورة هذا ويمكن دفع المنع بان التقدم
المفسر بالحيثية المذكورة يستلزم احد الامرين اما حقيقة التقدم او حقيقة المعية
والاتحاد في الوجود فالمطلق اللزوم واراد اللازم ومن المعلوم ان القدر
المشترك بين التقدم والمعية على النفي للجزء عن السبب الجديد ولتصور المهية
لا يستلزم الا تصوره في ضمن الكل اجمالا تدبر لعل مراد الشارح بتصور المهية بتجزؤها
مفصلا وح لا يخلو تمامية في لزوم كون الجزء متصفا بالخصوصية خطرا بالبال او
الترقي المستفاد من كلمة بل باعتبار انه اعتبر في الاول اخطار كل واحد من الكل والجزء

علا ما ينبا در من كلامه في الشفا انه تقتصر على اخطار الكل ولا يعتبر فيه كون الجزء مخطرا
بالبال على حده اي مرة اخرى حين جعلناه محمولا ثم يرد عليه ما لا يندفع عنه ولو
وسلم ان تعقل النوع يستلزم تعقل الجنس واخطاره بالبال كما ان يعقل النوع
بالحد التام التفصيلي فلا يكفي في الحمل لا بد في اخطار الجنس مرة اخرى بالبال فانه
لا بد من اخطار الجنس مرتين بالبال مرة لتتميم ادراك الموضوع واخرى لتحصيل
ادراك المحمول كما يظهر عند الرجوع الى الوجدان وكان في عبارة الشيخ اشارة
الى ما ذكرنا هذا ثم اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ حيث جمع اولا بين الايجاب والامتناع
الحكم بالسلب ثم اكتفى في البيان بامتناع السلب في الموضعين ان ما لهما واحد
ذلك لوجهين احدهما ان المراد بوجوب الايجاب امتناع السلب في الفرد الضروري
هو امتناع السلب وثانيهما انه لا بد من وجوب الايجاب وامتناع السلب معا
لكنهما متلازمان ولازمان لتصور الماهية مع الجزء وخطورهما بالبال بشرط تصور
النسبة والالتفات من النفس وغيره من شرائط الادراك فتامل مثل
الاجتماع اراد به الاتفاق في الحرب مثلا فانه منه وعرض يحصل بعد الاجتماع
وايضا صرح الشيخ في الهيات الشفاء الى قوله مع انه صرح في مواضع
بان جزء الجوهر يمكن دفع التدافع بين كلامي الشيخ بان المراد من العرض حيث جعله
داخلا في قوام الشخص هو العرض بالنسبة الى الطبيعة الجنس والنوع ولعل
الخواص معه يسمونه اذا اي خاصة في الاصطلاح من اقسام العرض لا العرض ولا ينافي
ذلك كون جوهر الجزء لا بد وان يكون جوهرا ويرد على ما حمل عليه الاستاد كلام
الشيخ انه على هذا يلزم كون الشخص مركبا من الطبيعة والاعراض وتلك الاعراض من
اما حصول التشخصات وكل من الفصل والتشخص جزء عقلي محمول على كله على ما يقرر

فيموضع

في موضعه وقد تحقق عندهم ان الجزء المحمول على الكل الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا
لاستلزامه حمل العرض على افراد الجوهر وبالعكس فكيف يكون تشخص الجسم الذي هو
جوهر مركبا من الجسمية والعرض بمعنى مقابل الجوهر وايضا ايراد صيغة الجمع في
العرض لا يلايم حمله على التشخص ويمكن توجيه كلام الاستاد بان تلك الاعراض
خارجة عن حقيقة الشخص لكنها داخلة في هوية الشخص لكنها داخلة في هوية
الشخص وهذيته وليست فصولا والتشخصات حتى يكون جزءا عقليا لتلك
الهوية الجوهرية ويلزم [illegible] المذكور وبما ذكرنا يندفع الاشكال عن كلام الشيخ
وهو ان الشيخ ممن قال بان الشخص ليس الا الطبيعة النوعية وليس مركبا من
الطبيعة وشيء آخر يسمى مشخصا مع ان كلامه صريح في ان الشخص يدخل فيه امر
وراء الطبيعة وهو الاعراض وذلك لان الاعراض على ما حققناه خارجة
عن ذات الشخص وحقيقته على ما هو راي الشيخ وغيره من المحققين كما مر وانما
يكون دخولها في هوية الشخص ومذهبه واشار بقوله فيه دفع التدافع كلام
الى هذا التوجيه لا يدفع الايراد الثاني لانه جعل البيت والمعجون من قبيل المركبات
الحقيقية الا ان يلزم كون كل منهما مستلزم مركبا حقيقيا ولم يصر نوعا حقيقيا
فتامل وليس في العسكر والعشرة اه فيه تامل اذ عدم كون العشرة مما يختص
باللوازم والآثار بان الحبل المأخوذ من عشرة خيوط يقوى على ما لا يقوى عليه جميع
قوى الخيوط المتفرقة واجاب الاستاد في رسالته الجديدة بمنع ذلك وفيه تامل [illegible] والا
ان الجواب بان المراد باختصاص المركب الحقيقي بالآثار واللوازم ان لا تكون
من جنس آثار الاجزاء ومن تتبعها ثم لا يخفى ان المعترض حمل العشرة على العدد
ولو حمل على المعدود فلا يخفى انه يختص بآثار ولوازم كما يشهد به الميزان كل

مرتبة من مراتب العدد ونوع لاختصاصه بلوازم مثلا العشرة نصف العشرين وضعف
الخمسة الى غير ذلك الا ان يتم الكلام في المركب الموجود في الخارج فالصواب
ان يقال ان المراد يحتاج الى تلك الصورة في تحصلها النوعي فالمراد بالاحتياج اما
الاحتياج في الوجود او النوع الحاصل بالتركيب للشيء ان يقول مرادي بالاحتياج
الاحتياج الذاتي اما في الوجود او في التحصل في نفسه ظ ان العناصر التي هي اجزاء
مادية للمواليد لا تحتاج الى صورة ما لا في الوجود وهو ظ ولا في تحصلها في انفسها
نعم انما تحتاج اليها في تحصلها التركيبي بخلاف الهيولى بالنسبة الى الصورة لانها
محتاجة الى الصورة في الوجود وكذا الصورة بالنسبة الى الهيولى لاحتياجها الى
الهيولى في تحصلها الشخصي ويكون مثال الاحتياج من جانب واحد فان
قلت القطع الخشبية تحتاج في نوعها السريري الى الهيئة السريرية فههنا ايضا
لتحقق الاحتياج من الجانبين قلت المراد بالنوع النوع الحقيقي فالمراد بالاحتياج
الاحتياج الى مانع الوجود او في تحصله نوعا حقيقيا وقد مر ان المركب من
العرض والموضوع لا يصير نوعا حقيقيا ولهذا يندفع شيء آخر وهو انه لو كان
الاحتياج المعتبر في المادة ما هو اعم من الوجود ومن التحصل النوعي لزم كون
القطع مادة للهيئة السريرية وكون تلك الهيئة صورة وهو ظ نعم ينبغي التزام
ان السرير مثلا مركب حقيقي لكنه ليس نوعا حقيقيا بان يكون انضمام الهيئة الى
القطعات الخشبية لا يحصلها نوعا حقيقيا فليتأمل قلت الاجزاء الحقيقية
هو حاصله يرجع الى الترديد بانه ان اريد بالاجزاء الحقيقية المادة الاحتمال الثاني
والمحذور في عدم حملها بهذا الاعتبار اذ محموليتها باعتبار آخر وان اريد ما هو الجنس
والفصل بحسب الاحتمال الاول خلافيا اذ كان التركيب الذهني بحذاء الخارجي

دليلا

واما فيما ذاتيه بسيط كالبياض فقد عرفت ان لا تركيب فيه حقيقة واطلاق المركب
عليه على سبيل التجوز والمسامحة قلت تحقيقه الجنس المأخوذ بشرط الفصل
على ما سبق تحقيقه لا يغاير الفصل ليس مراده ان الجنس عين النوع بحسب
المفهوم ولا كونه عين الفصل كذلك كما توهم ظ العبارة كيف وهو خلاف البديهية كما
سيصرح به في الحاشية الآتية بل مراده ان الحيوان مثلا لما كان بحيث لو اخذ بشرط
الناطق كان عين النوع وكان له اتحاد مع النوع وليس المراد من اخذ الحيوان
بشرط ان يدخل فيه الناطق ان يكون الناطق داخلا في الحيوان لا بشرط شيء
ضرورة ان مفهوم الناطق خارج عن مفهوم الحيوان بل ان يؤخذ الحيوان محصلا
تحصلا نوعيا بحيث يدخل الناطق في هذا المحصل لا الناطق لا بشرط شيء لانه لا
يدخل في النوع بل الناطق بشرط لا بناء على ان الانسان يحلله العقل الى الحيوان
بشرط لا شيء والى الناطق كذلك وهو انما يحصل من انضمام الحيوان بشرط لا
شيء الى الناطق بشرط لا والانسان في ذاته مجموعهما ومعنى اخذ الحيوان بشرط
ان يدخل فيه الناطق بشرط لا ان ينضم الى الحيوان بشرط لا الناطق بشرط لا حتى
يحصل النوع الانساني ولما كان الحيوان هو الذي يصير عين الانسان بالمعنى
المذكور وليس الماشي عين الانسان بهذا المعنى لانه ليس الماشي الناطق هو
الانسان بل هو ماهية اعتبارية كان الحيوان موجودا بوجود الانسان دون
الماشي كما هو لنا وهذا هو المراد من وحدة الحيوان مع الانسان ووحدته مع
الناطق يلزم منه ومن وحدة الناطق مع الانسان على قياس وحدة الحيوان مع
الانسان فليتأمل حتى لا يتوهم ان المراد الاتحاد بحسب المفهوم ولو كان
للجنسية التي هي للجنس وجود محصل لا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ بظاهره ينافي

ما نقل عنه ان الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشئ الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة
التي ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي بعدم البسيط على المركب الجواب ان التقدم
الذي ادعى انما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل اذا نسب الوجود الى الطبيعة والى الشئ
الطبيعي حكم بان الاول اولى والثاني لكن هذا ليس موافقا لمذاق الاستاد
على ما علم من بحث الحمل والمراد هنا نفي تقدم الجنس على النوع بحسب نفس الامر ولهذا
قيده بالتحصيل اذ التقدم انما هو باعتبار اتحاد الجنس مع المادة ونفيه
باعتبار اتحاده مع النوع فتامل   صادقة على امر واحد هو المهية لا محه هذا اذا
اريد بالصدق على امر واحد الصدق على امر واحد في الجملة وبالصدق على امور متعددة
ان لا يصدق على امر واحد اصلا وان اريد بالصدق على امور متعددة الصدق
عليها في الجملة وبالصدق على امر واحد ان لا يتصادق الا على ذات واحدة لم يكن
شئ من القسمين في جميع الاجزاء المحمولة اذ القسم الاول لا يتحقق في الاجزاء
المحمولة التي لا افراد متعددة لها والقسم الثاني لا يتحقق فيما تحقق له افراد متعددة
وهذا الحمل الاخير للتحرير وان كان اقرب بحسب الفهم لكن لما كان اكثر محذورا لم يتوجه
اليه وحمله على الوجه الاول هذا واعلم ان القسم الاول المنقسم الى الاحتمالين مختار
من قال بوجود الطبايع في الاعيان كما ان الثاني مختار من قال بنفيها فيها كما
سيصرح رحمه آه اذا انتهى ذلك فيختار الشق الاول من الترديد الذي ذكره رحمه الله
او يقول المراد بالامور بالامر ما يتحقق خارج الذهن اذ لا غرض يتعلق به في فرض
واثبات الاعتباريات بل قال بوجود الطبايع في الخارج يقول بانها صور علمية
لمفهومات موجودة في الخارج وهذا الحمل الامرين احدهما انها موجودة فيه لا من حيث
انها كثيرة متعددة بل من حيث انها واحدة موجودة بوجود واحد ومن هنا ذكر في بعض

نسخه

تعليقاته ان القول بوجود الطبايع يقتضي ان يكون الوجود واحدا والموجود متعددا
وارادوا بالتعدد التعدد بحسب العقل لا بحسب الخارج وهذا هو الاحتمال الاول الذي
اختاره القائلون بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا وانها انما موجودة
من حيث انها متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية و
وجودا ومن قال بنفي الطبايع في الاعيان يقول بانها صور علمية لامر واحد هو
متحقق في الخارج هو الفرد وليس في الخارج هنا لتلك المفهومات حقايق
وذوات لا من حيث انها واحدة ولا من حيث انها متكثرة بل تلك الاجزاء محمولة يجب
الامر الخارجي في حد ذاته وتسميتها بالجزء يكون من قبيل الاصطلاح المبني على ما
اليه الاشارة وسياتي ايضا والقول بانها صور علمية لامر خارجي انما هو على سبيل
التجوز على ما سياتي ايضا ومعنى قول الشارح انها غير المركب في الخارج مهية ووجودا
ان ما يتحقق منها في الخارج وهو الفرد الذي يصدق منه في حد ذاته تلك الاجزاء
متحدة ذاتا ووجودا مع المركب اي ما يسمى مركبا اصطلاحا وليس في الخارج لها
حقايق متغايرة كما في القسم الاول او غير متغايرة كما في القسم الثاني والمراد
بالاتحاد والعينية في الخارج مهية هذا هو المعنى وما ذكرنا وان كان فيه تكلف لكن
المقصود بيان مراد القوم وحمل كلامهم بقدر الامكان على ما هو الصحيح   وليس
ذلك هو الاحتمال الاول ان ليس عينية ولا لا زمانه وتوضيح ما افاده انه اذا حمل
الصور على الصور العلمية وهي عين ذي الصور على مذهب التحقيق كان موجودية
الامور التي هي ذات الصور بوجود واحد في الخارج يستلزم موجودية تلك الصور اي
من حيث مهيتها بوجود واحد واما اذا حمل على المحمولات فوجود الامور التي يصدق
عليها تلك المحمولات بوجود واحد لا يستلزم وجود تلك المحمولات كما في الاحتمال

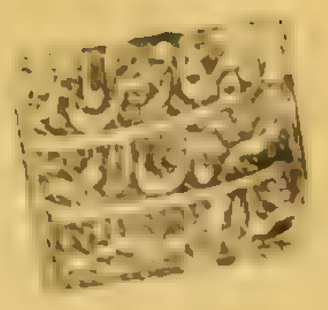
الرابع من حيث يصح هناك بان هذا المذهب من قال بان الكلي الطبيعي في الخارج
وجود وما صدق عليه الكلي موجود ذات الصور في الخارج بوجود واحد لا يستلزم وجود
تلك الصور التي هي الاجزاء وهذا مراده لاما توهم ان الاختلاف بالماهية معتبر في
احتمال الاول غير معتبرة في القسم الاول واجيب بان عدم التعرض لتغاير الماهية في
القسم الاول لظهورها او ان الماهية بمعنى الذات بل اختلاف الماهية انما ذكره على
سبيل الاستطراد لانه تتمة كلام الشريف قال وهذا هو المقول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب جهته لا وجودا وما كان ما ذكره لا يستفاد من نفس تقرير الاحتمال الاول
بل انما يستفاد مما ذكر دليلا على الموضع المستفاد منه المقصد بذكر ما هو التتمة وازرد
كما يظهر من ارد وذلك لان النسبة داخلة في المشتق وخارجة عن الطرف
الذي هو الموضوع الذي هو المركب فيه ان هذا التوجيه يقتضي ترك الاحتمال الثالث
من القسم الاول كما يظهر من الرد عليه اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ويمكن الجواب بان
بان القائل بالاحتمال الثاني كان مقصده تصحيح الحمل لكنه اخطأ في جعل القيام
المعينة الواحدة منشأ لصحة الحمل فلم يكن خارجا عن المبحث على ما زعمه قائله
واما القائل بالقسم الثالث فاصطلح في تسمية المأخوذ من المتبوعات ذاتها وجزء محمولا
ولهذا ادعى ظهور الفرق بين الذاتي والعرضي فكان خارجا عن المبحث عند قائله
ايضا ولا يخفى عليك انه لو حمل احتمال الثالث على هذا لم يرد عليه ما اورده اولا اذ لا
مشاحة في الاصطلاح تامل نعم يمكن الايراد عليه باثبات ان تلك المفهومات داخلة
في الماهيات حقيقة وليست خارجة عن قوامها وايضا يرد على هذا التوجيه انه ينبغي ح
ترك الاحتمال الرابع لما سبق وسيجيء من ان تسميتها بالاجزاء مجرد اصطلاح والا
القائل به انها خارجة عن قوام ما هو اجزاء محمولة فالحق ان يقال المراد بالمحمولة المحمولة

ههنا مثل الجنس والفصل سواء كانت اجزاء حقيقة او اصطلاحا حتى يتناول جميع
المذاهب بل الوجه في ترك الاحتمال الثالث عدم تقسيم القسم الثاني الى الاحتمالين
ان الاحتمال الثالث يرجع الى الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرهما اولا
جعله الشارح احتمالا رابعا لان الاحتمال الرابع على ما ذكره قدس سره ما يكون صور الامور
واحد سواء كانت مأخوذة او منتزعة من امور متعددة او من امر واحد فهو داخل
فيه من جملة افراده هذا ان حمل الاحتمال الثاني في قوله لا بعينه اما راجع الى الاحتمال
الثاني على ما ذكرناه ولا يذهب عليك انه ح يندفع المناقشة في رجوعه اليه على ما
نقل عنه وان حمل على الاحتمال الثاني من الاحتمالات الاربعة التي ذكره الشارح
فالمناقشة متجهة كما لا يخفى عليك والمعتبر في الاحتمال الثاني ان يكون صور الامور متعددة
في الثالث ان يكون صور الامر واحد هذا ويمكن ان يقال وجه ترك التقسيم ان الاخذ
من الامور المتعددة بالمعنى الذي ذكره هو احد المشتق من المشتق منه لا يقابل
او اخذ من الامر الواحد بمعنى الانتزاع منه وعند هذا ظهر ان قول الشارح ويقرب منه
ما قيل ان الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من اجزاء خارجة محل نظر لان
الاخذ في هذا القول بمعنى صحة الانتزاع من الجزء الخارجي وفي الاحتمال الثالث بمعنى
الاشتقاق منها وبها المتحققة في الخارج واين هذا من ذاك كان معنى قولك
البتوت الابيض البتوت الشيء الابيض المراد بالابيض ههنا هو الذي عبث وجود
وهو الذي يعبر عنه بالفارسية بسفيد وحاصل غرضه انا نعلم بالبديهة انه ليس في
توصيف البتوت بالابيض تكرار الموصوف اصلا لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص
مع انه لو كان الموصوف داخلا في مفهومه لزم التكرار وتسميته بالعرضي هذا
نظايره منقوض بالصورة الجسمية والنوعية فان هذه الصفات كلها جارية فيهما

الا ان يق المراد التابعية في الوجود والصورة بالقياس الى المادة ليست كك
بل الامر بالعكس على ما هو المشهور ثم المتبادر من اشايع بمعنى السارى فى جميع الاجزاء فخرج الاعراض
الغير السارية كالابوة والبنوة عن التسمية بالوصف ولو كان فيهما
مبادى الاشتقاق وهى مغايرة بالذات للمشتق لم يتصور النزاع وعبر عن
اللون بالتلون لتصير صريحا بالمغايرة بالذات للمشتق واراد بالمعنى الذى
اخذ ده المعنى المغايرة بالذات للمشتق واشار فى جواب السوال الى ان الفرق
بين الوصف والعرض بالاعتبار على ما حققه ليس مخالفا لنص الشيخ وان كان
مخالفا لظاهره اويمكن حمل كلام الشيخ حيث صرح بالمغايرة بينهما وشنع على من
لم يفرق بينهما على ان اراد المغايرة الاعتبارية على ان هذه المغايرة عند النظر
الدقيق يرجع الى المغايرة بالذات لانها مثل المغايرة بين المادة والجنس
بل فيه اشياء اخر تقابلها ان يقول ان مراده انه لا اشكال فى هذا الا خيار
سوى ما ذكروا الاشياء النوادر وما زعمه انه لا يرد على نفس الاحتمال بل انما يرد
على ما اختاره من نفى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج وقوله لا يخفى ان اصحاب هذا
القول ينفون وجود الكلى الطبيعى معناه ان ما اختاره هذا الاحتمال ذهب
الى نفى وجود الكلى الطبيعى لا ان هذا النفى يلزم احتمال هذا الاحتمال بذواته
بما قررنا عند تحرير الاحتمالات يمكنك دفع هذا قوله والا يلزم او راج المتبادية
فى المتباينة يلزم ان يق المعدوم لحصر الاجزاء فى المتباينة والمتداخلة ولهذا لم يقل
اما زاد بل قد وقد والعدول عن العبارة الاولى الى الثانية مع انها شايع
فى مقام الحصر والتقسيم ربما يشعر بان مقصوده عدم الحصر ولما لم يثبت عدم التركب
المهية عن امرين متساويين على ما سيجئ لم يتعرض لهذا القسم صريحا ايضا كانه اتم التقسيم

منع
بل سكت عن نفيه واثباته وهذا وجه لطيف اومفاد هذه العبارة
الخلو فقط الظاهر ان هذه العبارة ان عبارة المتن كالم يدل على منع الجمع لم يدل على
منع الخلو ايضا لم كونه فى صدد ضبط اجزاء المهية وانه لو كان هنا قسم آخر لينبغى ان
يذكره فما يشعر بمنع الخلو فتامل قوله كان الجنس كالمادة فى ان الشئ اى المركب
حاصل معه بالقوة اذ لم يرد بحصول المركب حصوله فى الذهن لامكان تعقل كل
واحد من الجنس والفصل بدون الآخر وبدون المركب بل اراد الحصول فى الخارج
اذ يجوز ان يكون تحققه فى ضمن نوع آخر ولكن لا يجب تحققه عند تحقق فصله وهذا
بناء على ان الجنس اعم من النوع والفصل مساو له قوله والفصل علة
لصفات الجنس فى الذهن فيه تعسف اذ كما ان الفصل علة لبعض صفات الجنس
فالجنس علة لبعض صفات الفصل كتقومه نوعا وغيره فنقول لم الفصل علة للجنس
دون العكس لا يصح على ظ هذا التوجيه اللهم الا ان يخصص هذا التوجيه ببعض
الصفات كالتعيين ورفع الابهام وفيه تكلف والاظهر ان يحمل العلية على ما هو
بحسب الذات فان الجنس باعتبار تحققه فى ضمن المادة معلول للفصل باعتبار
تحققه فى ضمن الصورة اذ الصورة الجسمية شريكة لفاعل الهيولى على ما تقرر والصورة
النوعية علة لتحصل الهيولى فى ذاتها لتقدمها نوعا فان قلت يحتمل ان يكون الصورة
عرضا بان يكون الفصل ماخوذا من المهية العرضية لا من الصورة الجوهرية وايضا هذا
الحكم لا يجرى على هذا التوجيه فيما اذا تحقق التركيب العقلى بدون الخارجى فالجواب
عن الاول انه قد مر الاشارة الى ان المهية النوعية الحقيقية لا يحصل من الجوهر
والعرض وعن الثانى انه قد مر ايضا ان المركب العقلى الذى لا يكون تركبه بحذاء
التركيب الخارجى لا يكون مركبا حقيقة واطلاق المركب عليه بطريق التجوز وقد اذعن

اليه الشيخ ايضا كما مر   الشارح واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم حمل هذا المحقق
اعم الذاتيات في كلام الشيخ على ذاتي كان اعم في الجملة ولا ذاتي اعم منه على قياس
ما قالوا انه تمام المشترك فانه بمعنى ما لا مشترك خارجا عنه تبعا للامام في شرح
الاشارات على ما نقله المص وح يتوجه منع آخر على تقدير تجويز التركيب من امرين
متساويين بان يقال لم لا يجوز انه لو كان اعم الذاتيات لدل على الماهية المشتركة لجواز ان
يكون هناك ذاتي آخر مساو له بان يكون النوع والجنس العالي مركبا من امرين متساويين
ولو قيل لا يجوز ان يكون عموده معروضا للنوع الآخر فهو البحث الذي سنذكره الشارح هذا
ثم ما ذكره الشارح من انه ليس من الفصول المقومة ما لا تقسم ايضا لا يستقيم على تجويز
التركيب من امرين متساويين فهذا الكلام ايضا مبني على نفي التركيب المذكور ولا يذهب
عليك انه اذا حمل اعم الذاتيات في كلام الشيخ على ما لا ذاتي اعم منه يصير تقرير الشارح
الثاني مشتملا على اجزائه لان المساوي للاعم الذاتيات يكون الاعم الذاتيات بهذا
المعنى حينئذ فيح كونه اعم الذاتيات لا ينبغي اثبات ما يستلزم وهو كونه مساويا
لاعم الذاتيات والصواب في حمل كلام الشارح ان يحمل الاعم على معناه المتبادر
اي ما يكون اعم جميع الذاتيات غيره وح تقرير المنع والسند بانه لا يلزم من عدم
كونه اعم الذاتيات ان يكون اخص منه اما او لا فبان لا يكون في النوع المعروض
ذاتي اعم اصلا بان يكون النوع مركبا من امرين متساويين فقط واما ثانيا
فبان يكون هناك اعم في الجملة يكون ذلك الاعم مركبا من الامرين متساويين او كل
واحد من الامرين المتساويين في كل من الصورتين لا يكون اعم الذاتيات بهذا
التفسير وليس اخص منه ايضا وايضا في هذا الحمل لا يحتاج في تصحيح قول الشيخ والا
لدل على الماهية المشتركة الى البناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين



لان الاعم بهذا المعنى لا بد ان يكون تمام المشترك   الشارح فهو اما مساو له او اخص
منه هذا الحصر تم لما سبق الشارح من احتمال ان لا يكون ذاتي اعم بان يكون الماهية
النوعية مركبة من امرين متساويين والامام قد جوز تركب الجنس العالي من امرين متساويين
فليجوز في الماهية النوعية اللهم الا ان يقال الحصر على تقدير تحقق الاعم
الذاتيات   الشارح عما يشاركه في الوجود وان حمل كلمة ما على العموم يخرج عن تفسير
الفصل اجزاء الجنس العالي بالنسبة الى الماهية النوعية اذا كان مركبا من امور
متساوية كل جزء منه اما تام وان حمل على ما يتناول الكل والبعض فمع لزوم ارتكاب
خلاف الظاهر في استعمال كلمة ما يرد عليه ينبغي ان يقول الشيخ عما يشاركه في
جنس ما او في الوجود ولان تقدير الكلام على هذا التوجيه ان الفصل الذي لا
يصلح ان يقع في جواب ما هو على الكثرة التي كليه بان يقاس اليها فلا شك انه يصلح
للتميز الذاتي عما يشاركه في جنس ما في الجملة وهو الفصل الذي تقسم الجنس
اولا وهو الذي لا يقسم الجنس بل انما تميزه عما يشاركه في الوجود فقط واما
اذا قيل فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود في الجملة او لا
يتحقق التقسيم الثاني مصداق وفي التوجيه الذي ذكره المص رحمه الله لكلام
الشيخ لا يلزم شيء من ذلك اصلا فالصواب ما ذكره ولا يرد عليه سوى ما ذكره
الشارح ورد وجه دفع سنذكره عند قول المص مفصلا في بحث التشخص واذا
كان الجنس اعم مطلقا والفصل مساويا والحاصل ان المص خصص الفصل بان
يكون قريبا اما مطلقا كما هو الظاهر من كلام المص والشارح هناك لكنه بعيد وايضا
ينبغي ح ان لا يكون الجنس البعيد جنسا للماهية حقيقة بل هو جنس الجنس كالفصل
البعيد فانه فصل الجنس وفيه ايضا مخالفة المشهور او في حمل كلام الاشارات

وهو اقرب   الشارح فليحتج كل منهما على الآخر من جهة اخرى تصحيح هذا الايراد
انما هو بالايراد الآخر فليتأمل   المعتبر في الفصل ان تميز الماهية عن غيرها
بدخوله في قوامها لانه قوام غيرها حاصل الفرق بين ان يكون الدخول والجزئية
داخلة في المميز معتبرا في حقيقته وبين ان يكون خارجا عن حقيقته شرطا للتمييز
والمنع هو الاول والمدعى هو الثاني   الشارح وهذا الدليل مع ابتنائه على
امتناع تركب الماهية من امرين متساويين اي امرين متساويين فقط او امور متساوية
لكلام غير ان يكون هناك جزء اعم هو الجنس والاولى ان يقول على ان ما لا جنس له
لا فصل له سواء كان اثبات هذا بامتناع التركيب من امرين متساويين او من امور
اخرى على ما مر وذلك لان هذا الدليل انما يتوقف على انه لا يتحقق تركب الماهية
من فصول وحدها وهذا في قوة قولهم ما لا جنس له لا فصل له وقد عرفت ان اثبات
هذا الاصل قد يكون بامتناع تركب الماهية سواء كانت نوعية او جنسية من امرين
متساويين اذ ح لم يتحقق التركيب من الفصول وحدها انما يكون اذا كانت
متساوية اذ على تقدير ان يكون بينها العموم والخصوص سواء كان العموم مطلقا
او من وجه يتحقق الجنس لا محالة او يتحقق الجزء المشترك فيتحقق تمام المشترك لا محالة
او بادلة اخرى من المذكورات وغيرها على ما اشار اليها الشارح بقوله وقد يقام الدليل
على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين ف
لكن لما كان بين عدم تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية فقط كما
هو المراد ههنا وبين عدم تركبها من الفصول وحدها وهو معنى قولهم ما لا جنس له لا فصل
له تلازم وتعاكس قال انه هكذا فان قلت اذا ثبت امتناع تركب الماهية من امور
متساوية ثبت المطلوب بمجرده وهو عدم تعدد الفصول القريبة لان تعدد الفصول

القريبة

القريبة لا يتصور الا بان يكون متساوية ثلث ما ذكر من الدليلين على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين لو تم لدل على امتناع تركبها من امرين متساويين
فقط اما الدليل الثاني فظاهر واما الاول فلانه لا يلزم من الاحتياج بين الاجزاء في
التركيب الحقيقي ان يكون كل جزء منه محتاجا الى كل ما عداه بل يكفي احتياج كل
جزء الى بعض ما عداه كما في التركيب من العناصر في المواليد وح لا احتياج الجزء الا
الى كل واحد من الامرين المتساويين لا يلزم شيء من المفاسد المذكورة فتنبه
تلك الفصول لما فرض من انها متساوية ومساوية للماهية اذ الفصل لا يكون الا
كذلك كان كل منهما مستقلا في تميز الجنس في رفع ابهامه ومن المعلوم بالضرورة ان
الخارج عن المحصل والمحصل له دخل له في تقوم الماهية وكان يجب لو انضم اليه
كان كالحجر الموضوع بجنب الانسان فلم يحصل منهما ومنه ماهية حقيقية واحدة على
ما سيجيء لم لا يجوز ان يكون المراد من الحساس والمتحرك بالارادة الحساس والمتحرك
بالامكان لا بالفعل وكون الحس بالفعل متقدما على الحركة بالفعل لا ينافي
الجهل بتقدم امكان احدهما على امكان الآخر ومع قطع النظر عن ذلك الضرورة
تقدم الاحساس بالحس المطلق على الحركة الارادية ولعل المراد هو الاحساس
بالحس الظاهر فتامل   هذا في الاعم مطلقا دون الاعم من وجه واما الثاني
فلان الاعم من وجه يجوز ان لا يتحقق في هذا النوع اصلا فلا يكون عرضا له والجواب
بالعناية اما بان المراد بالعرض ما يقابل الذاتي سواء كان عارضا حقيقيا ام
واما بان المراد لتحقق كان عرضا ليس ذاتيا او بان المراد بلزوم كونه عرضيا
عدم جواز كونه ذاتيا والمآل واحد واما الاول ففيه بحث لان ذلك انما
فرد الجنسين في مرتبة واحدة ولجنسين لم يكن احدهما جزء الآخر وعلى هذا كان دعوى

الوصفية في المتباينين اي مقام العموم ومقام التساوي ظاهر اذ على تقدير كون الاعم
مثلا ذاتيا للنوع الذي كان الاخص تمام المشترك بينه وبين الماهية لو لم يكن ذاتيا
للاخص لم يكن الاخص تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك النوع واذا كان ذاتيا
للاخص كان بخلاف المفروض واما على ما فسره الشارح من انهما جنسان لا يكون احدهما
جنسا للآخر فيتوجه انه يجوز ان يكون الاعم ذاتيا لهذا النوع وللاخص ايضا
لكن لا يكون جنسا له فلا بد من ابطال ذلك ويقول في ابطاله لو كان الاعم جزءا
للاخص ولم يكن تمام المشترك بينه وبين نوع مباين ومن المعلوم انه جزء مشترك
بينه وبين النوع الذي كان الاعم هنا للماهية بالقياس اليه فلو لم يتحقق جزء
مشترك آخر بينهما كان جنسا للاخص بعد ان يتحقق كان ذلك كان ذلك
الجزء مشتركا بين الماهية وبين ذلك النوع بعد وفيه نظر اذ يجوز ان يكون للاعم
نوعان متباينان للماهية احدهما كان الاعم ذاتيا له تمام المشترك بين الماهية وبينه
ويتحقق فيه الاخص ايضا لكن على سبيل العرض لا الجزئية فلم يلزم كون الاعم
جنسا له على هذا التقدير لانه لم يكن تمام المشترك بين الاخص ونوع مباين له
انه كونه تمام المشترك بين الماهية وبين نوع ما مباين له معتبر في الجنسية وكان النوع
الآخر يتحقق فيه الاعم على ان يكون عرضيا له ولم يتحقق فيه الاخص في بعد تحققها
لعمومه ولا ينفع الجواب بان المراد من العموم ان يتحقق الاعم في نوع مباين
للاخص على ان يكون ذاتيا له وهنا ليس كذلك اذ بهذا الجعل الصورة المذكورة
داخلة في قسمة المتساويين ويتوجه انه لا يلزم ان يكون كل منهما جنسا للنوع
الذي يكون الآخر تمام المشترك بين الماهية وبينه كما ذكرنا فتأمل الله
كان يكون اعم مطلقا فيه نظر لانه اذا كان احدهما اعم مطلقا من الآخر فاذا اجري

الكلام

الكلام في الاعم بان يحصله بالفصل وبالاخص في الاخص لما كان فيهما لم يمكن ان
يكون له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل
كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور والجواب ان يقال الاخص لما كان
تحصيله في نفسه بلا مدخلية الانضمام الى الفصل والجنس الآخر لخصوصه من حيث
الذات فلو تحصل الاعم به مع الفصل لم يلزم الا توقف تحصل الاعم على تحصل
الاخص في نفسه لا على تحصله الذي حصل له بالانضمام والتركيب حتى يلزم الدور وانما
اجري الكلام في الاخص بان يحصله كان بالاعم والفصل ولما لم يمكن للاعم
تحصل في نفسه قبل التركيب فيلزم على تقدير توقف تحصل الاخص عليه توقفه على
تحصله الذي حصل بالتركيب فيلزم الدور ولم يتوجه ما ذكر الشارح مع انه يرد عليه
اعتراض آخر لا اختصاص لهذا الاعتراض بهذا التقدير الا بان يقرر هذا
الاعتراض مبني على ان يراد بالتحصيل رفع الابهام وقد بني المراد في هذا
التقرير بانه رفع الابهام حيث اشار اليه بقوله ولما كان كل واحد منهما مبهما
لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه ولم يتعين في
التقرير الاول ان المراد بالتحصيل رفع الابهام فلم يتوجه هذا الايراد لكن
يوجه على الشارح انه على هذا الوجه يبقى الايراد المذكور بحاله وكيف
الايراد المذكور مشتمل على الترديد في المراد بالتحصيل وههنا قد بين المراد
من التحصيل ولو لم يعد السؤال المذكور على التقرير الثاني على وجه الترديد لتمكن
حمل كلامه على انه اراد ان حاصل السؤال المذكور خلاصته يجري هنا فتأمل
ثم يمكن ان يقال في صورة العموم من وجه بين الجنسين ان يكون التحصيل التركيبي
لكل منهما متوقفا على تحصل الآخر في نفسه قبل التركيب والحاصل ان كلا منهما من

حيث العموم يتوقف تحصله على التحصل الآخر من حيث الخصوص فعلى تقدير العلية و التقدم
لا يلزم الدور وكذا اما اورده على التقرير الاول لتعوّل وايضا منع قوله لو كان
له جنسان في مرتبة واحدة لكان لهما فصل مشترك بين التقريرات الثلث اذ هذه
المقدمة مبنى عليها بالجميع فتامل فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو حصل
بالفصل وحده الخ هذا التوجيه بعيد اما اولا فلانه ينبغي للمجيب ح ان يختار الشق
الاول ويرفع المنع بدعوى البديهة بلا حاجة الى زيادة مؤنة التقرير واما
ثانيا فلان مدار اندفاع الايراد لما كان تبيان المراد من التحصيل ينبغي بيان
المراد منه صريحا لا انه يفهم من كلامه ضمنا حيث قال ولما كان كل واحد منهما الخ
واما ثالثا فلان دفع المنع لما كان بدعوى البديهة فينبغي له هذه الدعوى صريحا
والحال ان كلامه خال عن هذه الدعوى مطلقا فتامل واما تقريره الاول
فمبني على ما قرره الخ لا يذهب عليك انه اراد بهذا الكلام دفع الايراد الاول الذي
على تقريره الاول ولم يتعرض لدفع الثاني لانه مشترك الورود على ما قررنا ويرد
على هذا الجواب انه لزم ان لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع لكن
الكلام في ان الجنس الآخر لا يجوز ان يكون له دخل في تحصيل هذا الجنس ايضا
وح لم يكن خارجا عن المحصل ويمكن ان يقال لما كان الفصل مستقلا في رفع
الابهام عن كل واحد من الجنسين وكان المراد في التقرير بالتحصيل رفع الابهام
فتحصيل كل واحد من الجنسين بالفصل وحده ولا مدخل للجنس الآخر فيه اذ لا
مدخل له في رفع الابهام فتامل فتامل فيه فغيه ما فيه وجه التامل انه يجوز
ان يكون التحصيل في نفسه لكل منهما من حيث الخصوص علة للتحصيل التركيبي
للآخر فلا يلزم الدور والعلية فتفصيل كلام الشارح هكذا ان اريد بالتحصيل التحصيل

الترکيبي فنختار ان تحصل كل منهما كان مع تحصل الآخر ولا استحالة فيه وان اريد
التحصيل بالمعنى الاعم فنختار ان تحصل كل منهما تحصلا تركيبيا يتوقف على تحصل
الآخر في نفسه بلا مدخلية التركيب فلا دور اصلا وعلى التقديرين لا يلزم الدور
العلية فتامل الاولى اسقاط قوله سويهما الخ توجيه كلام الشارح ان سويهما
للاستثناء المنقطع وان كان مجازا خلاف الاصل بقرينة نفي التفصيلية والامر
منه مبين فتامل الشارح اقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك المقا...
الى قوله لان خلاف المقدر فان قيل لا نم ان خلاف المقدر فان المقدر ان لا
يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد كما يدل عليه سوى التنكير المقدرة وحدة
قلت كون هذا التنوين للوحدة ممنوع ولو سلم فنقول هذا لان الكلام كان صحيحا مفرد
في اقل مرتبة كون الشيء جنسا وهو ان يكون الجنس تمام المشترك بين الماهية ونوع
واحد حتى يقاس عليه ما عداه وايضا التعريف المشهور للجنس هو الكلي المقول على
الكثيرين المختلفين بالحقيقة في جواب ما هو شامل له صادق عليه اذ لا وجه لتخصيص
الكثيرين بالاثنين فقط بل لو لم يدع اختصاص الكثيرين بما فوق الاثنين على
ما يدل عليه جوهرا المنقطع مع حقيقة الجمعية فلا اقل من تناوله ايضا واي عوض
يحمل على ذلك التخصيص اي تخصيص الجنس بما يكون تمام المشترك بين الماهية
ونوع واحد حتى يلزم اختلال تعريف الجنس وفساد حصر الذاتي في الجنس و
الفصل بل حصر الكلي في الخمس لا يقال يمكن اتمام الدليل من غير ابتنائه على الاصل
المذكور وهو امتناع تحقق جنسين لماهية واحدة في مرتبة واحدة بان يقال
الجزء المشترك ان لم يكن تمام المشترك بين الماهية ونوع ما مباين فلابد من
تحقق تمام مشترك في الانواع اما ان يكون ذلك الجزء مختصا بذلك فكان فصلا

للجنس وكان فصلا بعيدا للمهية وان كان تحقق في نوع مباين لتمام المشترك في
اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وبين ذلك النوع فيلزم خلاف المفروض
او لا فح كان جنسا لتمام المشترك فكان جنسا للمهية او يكون لبعضا من تمام المشترك
فيتحقق تمام مشترك آخر ونعيد الكلام انه اما مختص به او مشترك وعلى الاول
كان فصل الجنس وعلى الثاني ان كان تمام المشترك فكان جنسا والا تحقق
تمام مشترك آخر وننقل الكلام اليه وبينه على انه كان تمام مشترك سابق للاول بالنسبة
الى الله حتى فيلزم التسلسل في جانب العلة لانا نقول لا لم انه اذا كان جنسا لتمام المشترك
كان جنسا للمهية وانما يلزم ذلك لو كان جنس جنسا وهو غير ثابت على تقدير كون
تمام المشترك الثالث عين الاول على ما اورده المعترض ويظهر ذلك في المثال
المضروب لهذا وهو كون تمام المشترك الثالث عين الاول وذلك بان يفرض
المهية هي الانسان وفرض بازائه الفرس وكان تمام المشترك بين الانسان
بينه هو الجسم النامي الحساس وهو الحيوان وكذا فرض بازائه الشجر وكان تمام
المشترك بينه وبين الانسان هو الجسم النامي المتصف بالنباتة وفرضنا البعض
المشترك هو الجسم النامي وهو اعم من تمام المشترك الاول الذي هو الحيوان لتحققه
في الشجر واعم من الشجر لتحققه في الفرس فاذا قيل لو كان اعم من الجسم النامي
المتصف بالنباتة لتحقق في نوع مباين له فنقول ذلك النوع هو الفرس كذا
قيل لا يجوز ان يكون تمام المشترك بين المهية وبين ذلك النوع الذي هو الفرس
فرضنا فلا بد من تمام مشترك آخر نقول تمام المشترك الآخر هو الحيوان فيظهر
انه كيف يصير تمام المشترك الثالث عين الاول او يصير النوع الثالث هو
النوع الاول ويظهر لك ايضا ان الجسم النامي على هذا الفرض كان جنسا للكل من

الحيوان

الحيوان والجسم النامي المتصف بالنباتة لانه كان تمام المشترك بينهما مع انه ليس جنسا
للانسان لانه ليس تمام المشترك بين الانسان والفرس ولا تمام المشترك بينه وبين
الشجر على ان هذا الدليل لو تم لكان دليلا آخر على هذا المطلب وليس هذا الدليل
الذي ادعوا توقفه على امتناع ان يكون للمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة
واما حديث التسلسل فقد تعرض له الشارح وقد مر منا من الكلام في ذلك في حواشي الحواشي
فارجع اليه فتامل لان الممثل هو ان كل من الجنس والفصل لا يخفى عليك
انه على التوجيه الاول يكون ذكر الجنس للتشبيه والتنظير لما هو بصدده ويكون
كلمة الكاف في عبارة المتن للتشبيه لا للتمثيل وعلى الثاني لما كان المذكور مثالا
معينا لتحقق الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي لتحقق الثلث في مثال آخر كقولنا
الحيوان كلي لحمله على الكثرة الخ عن سماجة لان نظر المطلق انما هو المطلق لا المخصوص
حمل الاستاد والمثال في كلام الشارح على ما هو الظاهر المتبادر ومنه وهو ان يكون من
جزئيات ما هو مثال له وجعل كلمة الكاف في المتن للتمثيل ورد بعدم حسن المطابقة
بان المثال لا بد ان يكون من جزئيات الممثل لا من جزئيات مفهوم آخر وعلى هذا
التوجيه كان الممثل هو مفهوم الجنس والفصل الطبيعي والمنطقي والعقلي والمثال
من جزئيات الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي ويرجع حاصل الكلام الى ترديد في
كلام الموجه بانه ان حمل كلام المص على انه مثال وجزئي لما ذكر قبله فح لحسن المطابقة
بين المثال والممثل وان حمل على التنظير فتوجه عليه انه لا مطابقة بين النظيرين
لاطلاق احدهما وخصوص الآخر ولما كان في كل من الشقين يلزم عدم حسن في
الكلام حمل الاستاد والمثال الواقع في كلام الشارح على معناه الظاهر المتبادر ومنه رعاية
لحق اللفظ واما المناقشة بان على التوجيه الثاني لا ينبغي ان من لحسن المطابقة

بل انه لا يصح المطابقة وبان عدم توافق النظرين في العموم والخصوص ليس في
مرتبة جعل جزئيا من مفهوم مثالا وجزئيا لمفهوم آخر لو وردت فانما يرد على الشيخ في
حمل كلام الموجه واما الاستاد فهو في صدد بيان مراد الشيخ ومقصوده على ما هو
مقتضى لفظه هذا غاية توجيه كلامه رحمه الله والحق ان هذا التكلف والحق ان يحمل
المثال في كلام الشيخ على معنى مستطر فان اطلاق المثال على هذا المعنى غير عزيز في
كلامهم وتوجيه كلام الشيخ بان عدم الجنس من جهة عدم التوفيق بين النظرين في
العموم والخصوص على ما ذكرناه او من جهة عدم التوافق من اجل الاعتبار بين
المنطقي والطبيعي في الممثل من حيث الذات والمفهوم وفي المثال من حيث الاعتبار
والامر فيه هين قال الشيخ فان الانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون
الا للجنس الخ فان قيل عدم صحة الانقسام الى المتعدد والمفرد انما هو لان الفصل
على راي المص لا يكون لمهية واحدة متعددا والحال انه قد صرح متعددة بقوله
منها عوال الخ فالذي كان مانعا لهذا التقسيم في الفصل قد التزمه المص فلا
وجه لتخصيص هذا التقسيم بالجنس فليت ان المص اورد ههنا تقسيمين الاول التقسيم
الى العالي والسافل والمتوسط باعتبار الوقوع في المرتبة وهذا التقسيم يجري
في الجنس بالذات وفي الفصل بواسطة الجنس وتسمية كل قسم منه باسم فانما هو
باعتبار الجنس الذي ذلك الفصل اسم له مثلا ان الفصل المقسم للجنس العالي
فصل للنوع الذي تحته بدون غيره وتسميته بالعالي باعتبار انه مقسم للجنس
المسمى بالعالي ولهذا اقال المص وفصل كل جنس في مرتبة الثاني التقسيم الى
المتعدد والمفرد وجعل هذا التقسيم مخصوصا بالجنس بناء على مذهبه لان معنا
ان لمهية واحدة قد يكون اجناسا متعددة وقد يكون جنسا واحدا وهذا الاخرى

في الفصل على رايه فتقسيم المفرد ليس هو العالي والسافل والمتوسط المذكور
سابقا بل التسمية معتبر في اللفظ والمشار اليه الشيخ بقوله ومنها هو غير مفرد في
وهو ان الفصل وان لم يحمل المتعدد ولكنه داخل في القسم الاول وهو المفرد
والمفرد ينقسم اقساما اربعة العالي والسافل والمتوسط وقد ذكرنا التقسيم
الاول والمفرد الذي لا يقع في المرتبة فلم يتعرض له والوجه انه يعلم ذلك بالمقايسة
وكذا ان ما ريد به يحصله نوعا الخ يمكن اختيار هذا الشق والقول بان
البديهة شاهدة بان المركب من الجنس وغيره لا يكون محصلا لطبيعة الجنس فان
الجنس لا يحتاج في ان يصير نوعا الى نفسه بل انما احتياجه الى العالي فلا يكون
ما فرض فصلا بتمامه فصلا بل الفصل هو جزؤه والجواب ان المجموع له مدخل في
تحصل النوع الحاصل من الفصل والجنس اي الجنس المعتبر مرتين والجزء الآخر
من الفصل وانت تعلم انه يمكن اجراء هذا السؤال والجواب في الشق الاول فتامل
فيه نظر لانه قد مر آنفا ما يغني في توجيه هذا النظر قال في
الالهيات الشفاء واما العلة الصورية فيفهم تباينها من قبل في المنطق يحتمل
ان يكون ذلك اشارة الى ما قيل في المنطق من تناهي الفصول المقومة للمهية
فح كان كلام الاستاد وكلام الشيخ متعاكسان في الدعوى والدليل فما جعله الشيخ
دعوى جعله الاستاد دليلا وما جعله دليلا جعله دعوى وظاهر انه ما فعله رحمه الله
اظهر وادل ويحتمل ان يجعل ذلك اشارة الى عدم تعدد الفصول في مرتبة
واحدة ويحمل هذا مع قوله ما علم الخ دليلا تاما وبيانه الصور لو كانت غير متناهية
وذلك يتصور على وجهين بدون الترتيب ومع الترتيب فدفع الاول ما قيل في
المنطق والثاني بما علم الخ وراعي هذه الطريقة في التقرير الآخر وهو قوله ان

وان هو معطوف على ما فى قوله ما قيل فيكون دليلا على تنافى الصور والمقصود
بالاستثناء واتحاد الصورة مع الفصل وهذا يفهم من كلام الشيخ فى الموضعين
الاول فى الاحالة الى المنطق على الاحتمالين كما ذكرنا والثانى فى توصيف الصورة
بالعموم والخصوص فانه انما يصح باعتبار اتحادها مع الفصول نوع اتحاد وكذا
يفهم من كلام الشيخ امتناع وجود صورتين فى مرتبة واحدة حيث قال وان
الصورة التامة لشىء واحدة ثم اعلم ان كلام الشيخ يقتضى ان يكون التركيب
الخارجى من المادة والصورة مستلزما للتركيب العقلى من الجنس والفصل وكلامه
رحمه الله مبنى على عكس ذلك لكن مجموع الكلامين يحصل التلازم والتعاكس بين التركيب
الخارجى والعقلى فتامل الثالث انا نختار انه فصل للهيئة باعتبار انه فصل لجنسها
هذا الراى بعيد وان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى
النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا فان لم يكن الاول تعين
الثانى والقول بان حصر الكلى فى الاقسام الخمسة لا يعتبر فيه كون المقيس اليه
فى احد هذه الاقسام حقيقة البتة بل كونه احدها اما بالذات او بالعرض مع انه
خلاف الظاهر يلزم بمقتضاه ان خاصة الجنس داخلة فى خاصة النوع وكان خاصة
النوع اعم من ان يكون خاصة له حقيقة او خاصة جنسه وذلك موجب لخلط الخاصة
بالعرض العام اللهم الا ان يعتبر التمايز بالحيثية فيكون مثل الماشى خاصة للانسان
من حيث اختصاصه بالنسبة الى غير الحيوان وكان عرضا عاما من حيث تحققه فى
سائر الحيوانات ثم التزام كون جنس الجنس جنسا للنوع حقيقة وفصل الجنس
ليس فصلا له حقيقة لا يخفى تعسفه ثم لا بد من الفرق فى تعريف الفصل بان
يصطلح على ان المقول فى جواب اى شىء اما هو مميز للشىء عن جميع ما عداه اى

فى

واى بوضح فى هذا الاختيار حتى يلزم لاجله ارتكاب تلك التمحلات وبعد
كل ما ذكره ههنا من مساواة الفصل لما هو فصل له ينافى ما حققه فى شرح
كلام الاشارات على ما مر من ان الفصل قد يكون اعم من وجه من الجنس كالناطق
عند من جوز تحققه فى بعض الملائكة وغاية توجيهه ان يقال المراد ههنا بالمساواة
ان لا يتحقق فى شىء آخر على ان يكون ذاتيا له وما ذكر هناك ما اراد صدقه على
بعض الملائكة على نحو العروض فتامل المبحث التشخص من الامور الاعتبارية
اعلم ان المذاهب المشهورة فى التشخص للمشاهد هنا اختاره الاوائل وهو
التشخص بمعنى التميز الجزئى الى هذه المفهوم الاضافى وليس فى حقيقة الشخص
وراء ما فى حقيقة النوعية شىء به خارج هوية الشخص الا عوارض الملحقة بالمهية
والاختلاف بين الكلى والجزئى كالانسان وزيد مثلا انما هو بنحو الادراك
فان الانسان اذا كان محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس
كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض وهو
الادراك التعقلى كان كليا وقولهم فى تعريف الكلى ما كان نفس تصوره غير
مانع من الشركة اى نفس هذا النوع من الادراك وهو الادراك التعقلى مثلا
يلايم هذا المذهب ولا حاجة الى تاويله بان المراد ان نفسه مانع من الشركة
من حيث انه متصور اى مع قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس مفهوم المتصور
بهذا التحقيق يظهر الفرق بين الجزئيات والكليات الفرضية ظهورا تاما اذ
الادراك الاحساسى مانع من الاشتراك بين كثيرين دون الادراك التعقلى
وكذا الظاهر قولهم ان افراد الفرس مثلا من الافراد الفرضية للانسان ولكن
لا ان ادراك الانسان من حيث انه ادراك تعقلى لا يمنع الاشتراك بين تلك الافراد

وكذا انظهر توجيه كلام الحكماء ان الواجب تعالى شانه انه لا يعلم الجزئيات لان
الادراك بالوجه الجزئي لما كان بالآلات الحاسة وهو منزه عنه فلم يكن علمه تعالى من
هذا القبيل بل علمه اعلى منه وهو العقل المقدس عن شوائب المادة فان قلت علمه تعالى
الحضوري يكون على وجه الجزئي ايضا كالاحساس والمشهور بينهم ان علمه تعالى بالاشياء
حضوري قلت اختار الشيخ في الاشارات ان علمه تعالى على سبيل ارتسام الصور
تحرزا عن لزوم عدم علمه تعالى بالمعدومات قبل وجودها على ان المعتبر في الكلي و
الجزئي هو المفهوم وفرده في الصورة الحاصلة في العقل والفرق بين الكلي و
الجزئي على هذا المذهب في المشهور بامر آخر وهو ان الجزئي عبارة عن الماهية النوعية
مع تلك العوارض والكلي هو الماهية مجردة عنها وثانيها ان التشخص جزء عقلي
للشخص وموجود في الخارج بوجوده كما هو شان سائر الاجزاء العقلية عند
المحققين القائلين بوجود الطبايع في الاعيان وثالثها انه جزء عقلي ليس للشخص
وغير موجود في الخارج كسائر الاجزاء العقلية عندهما ينفي وجود الطبايع وظ
قول المص انه صار مذهب لا دليل وانه حمله على الثالث لجعل التشخص جزء
الشخص وغير موجود في الخارج وهو كما ترى   قوله لا وجود له في الخارج بوجه من
يرد على هذا الدليل امران احدهما ان تشخص التشخص يجوز ان لا يكون موجودا
عينيا ولا يخفى عليك ان بناء هذا الايراد على ان مفهوم التشخص ليس حقيقة نوعية
ولا امتنع اتصاف التشخص بالتشخص العدمي لانه من الصفات العينية وقد
قدمر ان الاتصاف بالصفات التي شانها الوجود العيني لا يتصور بدون وجود
الصفة عينيا وتوجيه ما ذكره الشارح انه يجوز ان يكون التشخص متشخصا بنفسه لا
بتشخص زائد عليه وثانيهما ان تلك التشخصات لما كانت اجزاء تحليلية غير متمايزة

في الخارج فلا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع التحليل كما في اجزاء الجسم بعينه وقد سبقت
الاشارة اليها جميعا   قوله الثالث انه لو وجد يرد عليه ان عروض التشخص
انما هو لنوع الافراد والحصة منه لا انه عارض للحصة وايضا لا يتم هذا فيما اذا
كان النوع منحصرا في شخص اذ لا يعقل فيه طلب الترجيح على ان المرجح يجوز
ان يكون امرا مميزا لا يكون مشخصا لان التميز اعم من التشخص على ما سيجيء ولو
سلم فيجوز ان يكون ذلك التشخص عدميا بل هو الراجح ولو سلم فلزوم التسلسل
ممنوع لانه تسلسل في الاجزاء التحليلية ولو سلم فيجوز ان يكون على سبيل التعاقب
والتقرير اللايق بالمقام ان يقال لو كان التشخص موجودا عينيا لامتنع
اتصاف الماهية به في الخارج على ما تقرر عندهم ان الاتصاف بالصفات
العينية لا يتصور في الذهن ولهذا قالوا لوازم الماهيات اعتبارية والاتصاف
الخارجي فرع على وجود الماهية في الخارج كما هو المشهور فيلزم تقدم الوجود
على التشخص فيلزم ان يكون غير المعين موجودا في الخارج في المرتبة وظ
ان من قال بتقدم الوجود على التشخص لم يرد به   قوله لا يقال وجود المعروض
متقدم على وجود العارض هذا في العارض بمعنى القائم واما في العارض بمعنى
الخارج المحمول فلا والالزم تقدم كل من الجنس والفصل على الآخر في الوجود
وما نحن فيه من قبيل الثاني لان التشخص من الاجزاء العقلية يكون نسبته الى
النوع نسبة الفصل الى الجنس على ما يذكره الشارح اللهم الا ان يقال المراد تقدم
الذات المعروض على العارض من حيث انه عارض والمذكور في منطق الشفاء
ان الماهية ما لم تتقرر لم تتصف بلوازمها فتامل ويرد على قوله فان التمايز هناك
عقلي لا خارجي لانه ان كان المراد ان التمايز بين الفصول في فصل الانواع من

الجنس بحسب العقل فكذا التمايز بين التشخصات وحصص الاشخاص من النوع
حتى ان التشخص من الاجزاء العقلية كالفصل وان اراد ان الفصل تميزه
للنوع انما هو في العقل دون الخارج بخلاف التشخص ففيه البحث اذ ليس
اذ لا فرق بينهما الا بان التميز بالفصل تميز لا يحصل المميز به وبالخلاف التميز
الى حصل من التشخص وكما ان زيدا المتمايز بالتشخص عن عمرو في كلك الانسان
تمايز بالناطق عن الفرس في الخارج فلا فرق فتامل الثاني ولو سلم فذلك
الشيء هو ماهيته اذ اي لو سلم ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا بد ان يكون
موجودا خارجيا فنقول بعض ذلك الشيء الآخر المنضم الى الانسان الذي هو
جزء زيد تلك العوارض التي لا نزاع لاحد في وجودها وليس المراد نفس تلك
العوارض حتى يتوجه ان تلك العوارض ليست متحدة مع الماهية ذاتا وحملا
وجودا الا انها غير محمولة على الشخص ولا على الماهية بل المحمولات المأخوذة منها
هذا وعلى ان من لم يقل بان الشخص مركب من ماهية الشخص كالشيخ ومن يحذو فقط
حذوه يقول بالفرق بين حقيقة الشيء وهويته وان حقيقته هو الماهية
واما هويته فانما هو الماهية مع العوارض المخصصة لتلك العوارض خارجة عن
حقيقة الشخص وانه داخلة في هويته فما ذكره صاحب المواقف من ان زيدا
لا بد ان يكون مشتملا على امر زائد على الانسانية ان اراد حقيقته فغير تام
وان اراد هويته لم يكن تلك الامور هو العوارض هذا ما ساق الشرح ويرد عليه
انه قد ثبت كون ذلك الامر لا بد ان يكون متحدا مع الانسانية في الوجود والا
لم يصح حمل الماهية على افرادها التي هي تلك الهويات وتلك العوارض ليست كذلك
يمكن ان يقال بان المركب من الماهية وما ينافيها قد يحمل عليه الماهية كالاسود المركب

من المشخص الهيئة وقد نقله رحمه الله عن الشيخ فتذكر بل الشخص بالحقيقة
هو كون وجودها الخاص لا يخفى ان كلام الشارح ان تلك العوارض هي الشخص بمعنى
ما به التشخص فالاضراب الذي اشار اليه بقوله بل الشخص معناه على ما يقتضيه
السوق بل ما به التشخص الوجود الخاص وكلام الفارابي ان التشخص هو
الوجود الخاص والجواب انه اراد بالتشخص في قوله بل التشخص المشخص لانه
كثيرا ما يسمى المشخص تشخصا كما يسمى الفصل منوعا بل الشخص في الحقيقة هو
المتشخص كما ان المنوع حقيقة هو الفصل وصح الاضراب بناء على ما زعم معناه
يعني ان التشخص هو الوجود المخصوص فما به التشخص هو علة الوجود لا تلك
العوارض المتأخرة عنه ناظرا الى اختيار الشق الثالث اي ليس ناظرا الى
اختيار الشق الثاني بان كان المستدل اخذ في دليله اذا كان التشخص عدميا
للتشخص العدمي كان وجوديا ويلزم كون التشخص الذي فرض كونه عدميا
وجوديا ايضا لتمامية الاستدلال بان كانت تلك المقدمة مطوية على ما هو مصرح في
بعض الشروح حتى يلزم الايراد بانه يكفي في وجوديه مفهوم كون بعض افراده
موجودا ولا يقتضي كون جميعها موجودة وذلك كالانسان والفرس والانواع
الايراد وحين جعله ناظرا الى اختيار الشق الثالث بناء على ان المستدل اخذ هذا
فيه والتزم هذا الامر الغير اللازم واما ان منع لزومه في الاستدلال يتوجه فساده
على ان تسليم كون العدمي اي المعدوم لا بد ان يكون عدم امر انما يسلم في هذا الشق
دون الثالث ولا يخفى ما فيه وقوله فيه بحث على ما في بعض النسخ دفع المنع التمانع
المذكور في الشرح ولا يذهب عليك ان هذا الدليل منقوض بجميع ما علم كونه عدميا
كالعمى مثلا الثالث ولو سلم فلا يلزم ان نقيض العدمي وجودي فيه بحث اذ

تسليم كون العدمي اي المعدوم لا بد ان يكون عدم امر يلزم كون نقيضه وجوديا
اي موجودا والا لكان معدوما والمفروض ان المعدوم لا بد ان يكون عدم امر
فيلزم كون نقيض السلب هو السلب فقد مر في بحث اشتراك الوجود ان نقيض
السلب هو الايجاب ولا يكون رد السلب على نفس السلب بل لا بد فيه من ملاحظة
الوجود والثبوت والوجود والثبوت والا لزم ان يكون للسلب نقيضان
تامل انه منحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لا يقال اذا
كانت الطبيعة من حيث هي علة مستقلة للتشخص يكون اللازم عدم امكان زوال
ذلك التشخص عن تلك الطبيعة بان كانت الطبيعة متحققة في زمان لم يتحقق
ههنا معها ذلك التشخص لا ان يتحقق ذلك التشخص في جميع افراد تلك الطبيعة
لانا نقول اذا كانت الطبيعة علة مستقلة للتشخص المفروض كان هذا
التشخص لازما لتلك المهية وما يلزم المهية من حيث هي بلا اشتراط امر اخر لا يمكن
عدم اتصاف فرد منها بذلك اللازم بل نقول ان العلية لما كانت لازمة لنفس
المهية كانت لازمة لكل فرد منها فكل فرد يكون علة لذلك التشخص ولا يخفى ما في
الاخر فتامل فانه متقدم على المحل عندهم بحسب الوجود وهذا مدفوع عنهم لان
مرادهم من الاحتياج الى المحل اعم من ان يكون في الوجود او في التشخص والجار
الجوهري وان لم يحتج الى المحل في الوجود احتاج اليه في التشخص على ما هو المشهور ثم
يمكن ان يقال يجوز ان يكون تشخص كل واحد من الحال والمحل بذات الآخر على
ما ذكره الامام في شرح الاشارات من ان تشخص كل واحد من الهيولى والصورة
بذات الآخر فتامل فيه ثم ههنا احتمال آخر وهو ان هذا الامر حال في مهية ذلك
المتشخص لا في نفس التشخص وعليك بالتامل حتى يندفع هذا الاحتمال وتعددها

اي جهاتها التي القابل اخذ تماثل المواد وهم منه كانه جعلها امرا زائدا على الماهية
على انه مذهبهم حتى يكون كلاما جدليا او على ان الانقلاب يدل عليه دلالة قطعية
فيكون برهانيا وح يندفع النظر المذكور ولعله لاجل امكان توجيهه قال والاولى
الاشارة اليه وقوله اذ لو كان دليل تكثر المواد المجتمعة بنوع كاملا وجعله دليلا
على ان تكثر المواد المتماثلة بسبب مواد اخر لا بسبب المهية للزوم التسلسل اذ
اذ بعد كون فرض المواد متكثرة متماثلة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في شخصها
وهل هذا الا ترجيح للتناقض في الجواب ان مرجع الجواب على ما قرره صاحب
المواقف ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ودفعا
انه للتشخص الآخر ومعلوم ان مرادهم من قولهم علة التشخص لا يجوز ان يكون
امرا حالا في الشخص ان علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في المتشخص اخر
المتشخص بهذا التشخص لا بتشخص اخر لانه في الحقيقة يكون ح حالا في شخص
آخر ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وذلك لان ما
اورده صاحب المواقف مبني على ما بنى المعترض ايراده عليه وهو ان المادة في
الاشخاص العنصرية متكثرة بالتشخص واذا تقرر انها شخص واحدة لا تتكثر بالذات
انما تتكثر اعراضه سقط هذا الكلام بالكلية ولا يرد عليه ما اورده وقوله اصلا
اشارة الى انه يرد ما اورده على التقرير المذكور في الشرح فان كان يندفع بجواب
الشرح فان قيل يجري خلاصة ما ذكره في تكثر اعراض المادة في تكثر افراد المهية
النوعية بانه لما جاز ان يكون تلك العوارض بحكم تهاسلب الاستعدادات
المتعاقبة على المهية من غير حاجة الى مادة نعم يندفع هذا بما ذكره الشارح من
ان الاستعدادات المتعاقبة فرع المادة عندهم وهذا الكلام مبني عليه قلت

ان المادة لها تشخص واحد على ما ذكره رحمه آه وتلك الاستعدادات وان كانت
متعددة لكنها واردة على شخص واحد وكون العوارض الواردة على شخص
متشخصا بعوارض آخر حادثة بعده على ذلك الشخص ليس مما ينتقض عنه العقل
للاشتراك في المحل بخلاف الاستعدادات الواردة على شخص آخر من تلك الهيئة
وليس هذا مثل ان يكون اعراض زيد متشخصا لعمرو الذي يوجد بعده ولا
يذهب عليك ان هذا الكلام مبني على كون المادة متشخصا واحدا وكلام المجيب
كان مبنيا على تعددها شخصا ولهذا اورد صاحب المواقف ايرادا وعليه قوله
انها لوازم لمشخصاتها الحقيقية الا ولا ان يقول بل المشخصها لان تشخص
المادة هو نفس هويتها وليس هناك تعدد وايراد ويكونها لوازم لها ان لو
لوازم لها يكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا ليس بسيطا متقوما
فيه لا يخفى عليك ان كونه ليس متقوما بالمحل يكفي في مطلوبه لانه لما كان جوهرا
فلو كان له محل لكان متقوما له هف واما كونه بسيطا وكونه ليس متقوما بما
يحل فيه سواء جعل بمعنى ان المجرد لا يتقوم بالحال ذلك المجرد فيه او بمعنى لا يتقوم
ذلك المجرد بشيء حال فيه فيكون المقصود في الاول نفي الموضوع عنه وفي الثاني
نفي الحال فلا يتوقف عليه مقصوده ولعل الفائدة فيه التنبيه على نفي المادة
مطلقا وانه لا يتصور هناك ثبوت مادة بالمعنى الاعم سواء كان موضوعا او لا
وسواء كان داخليا او خارجيا فتامل بل ليس يصح الا في الافراد
ثم هذا مبني على ما عرفت ان الكلية والجزئية باعتبار نحو الادراك وحاصله
ان الادراك التعقلي من حيث انه ادراك تعقلي لا يمنع عن تجويز العقل صدقه
بل ليس يصح على افراد اخر وسيجيء هذا في كلامه رحمه اه وهذا الملازمة

نظر والسنانه يمكن ان تعقل التشخص بالوجه الوضعي وتعقل باجزائه اللاتو
ونقط اويتصور ذاته وحقيقته على سبيل الاجمال دون التفصيل وهذا اولى
يذهب عليك ان الحق على راي الاستاد وهو الاخير ان ادراك بالوجه الجزئي
ليس ادراكا لذلك الشيء حقيقة على ما مر والغرض ان التقييد الكلي
بالكلي لا يفيد الجزئية فيه ان في الصورة المفروضة قد انضم الجزئي الى الكلي
غاية الامر ان الجزئي المنضم الى الكلي مشتمل على كلي وجزئي آخر وبهذا الا ان
ينضم الكليات الصرفة بعضها الى بعض كما نقيضه قوله والغرض ان تقييد
الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ولا يتم هذا الا بالتشبث بما قال السيد السند وسماه
البرهان الاسد الاحصر وتقريره ههنا ان العقل اذ لاحظ اجمالا ان جزئية
كل منها انما يحصل مما آخر واذا لم يكن ههنا جزئي بذاته لم يتصور حصول الجزئي
اصلا لكن الاستاد لا يقول به فتامل الله وما يظهر لي بعد فايدة تقييد
الكلي بالعقلي تدقيق اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي و
المنطقي وفايدة التقييد به بيان العلة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل
والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس آخر
ان المركب من المعقولين معقول وليس بمحسوس وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده
الشارح عليه بقوله واعترض ثم ان ذلك الامر في الماديات يكون ملزوما
لا محة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وذلك لان من الاجزاء المتحدة
مع التشخص في الوجود والذات على ما مر فيما نقل عن المواقف في تحقيق التشخص
من كونه ماديا يتصف به هذا الامر وذلك بخلاف الكليات المتحدة مع التشخص في
الوجود لان الكلي لا يتصف بالمادية في ضمن الاشخاص وبما التجرد ايضا في

من حيث اعتبار من حيث هو مجرد اعني العوارض الجزئية لم ذلك الا مر لما لم يدخل
في ذاته كلا ولم يكن مندرجا تحت مهية نوعية ولم يكن تعقل الشي بالعوارض
تعقلا لذلك الشي حقيقة على ما تقرر فيما عدم امكن للمبادي العالية المجردة ادراكه
حقيقة وفيه ان هذا انما ينبغي ادراك المبادي لهذا الا مر بالعلم الحصولي الانطباعي
ولا ينافي ان يكون لها علم حضوري به بل ما ذكره انه بيان هذا المطلب وهو ان
الجزئيات لما تتغير حكمها فلو لم يتغير العلم كان جهلا والا لزم التغير في صفاته
الحقيقية مدفوع بان العلم الحضوري ليس صفة قائمة بذات الله تعالى بل يرجع
الى اضافة ونسبة بين العلم والمعلوم فغاية ما لزم التغير في الاضافات وهو
جائز اتفاقا فما ذكره لا يدفع العلم الحضوري بالجزئيات على الوجه الجزئي
اللهم الا ان يدعى ان العلم الحضوري للمجرد لا يتعلق بالمادي لان حضور
المادي عند المجرد غير معقول ثم لا يخفى ان الدليل المذكور منقوض بالكليات
المتغيرة اما كالحوادث مثل العقل والمتغيرة احوالها كسائر الكليات والجزئيات
المجردة او لا موجود لا يتغير بعض احواله واقلها انه موجود في زمان زيد اوجد
بعض اجزائه الى غير ذلك ثم بعض الجزئيات المجردة قد يتغير مثل النفوس الحادثة
بحدوث البدن وبعض الجزئيات المادية لا يتغير كالشمس والقمر وغيرهما على رأيهم
فما يقتضيه دليلهم غير ما نقل رحمه الله عنهم حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع
ان يذكر ذكرا شيئا خارجا عنها فيه بحث اذ المراد من القول المنقول ان كل ما
يذكره ذاكر يصدق عليه انه واحد من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد ان
يكون واحدا منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل لما مر من ان
جنس الفصل لا يتعقل واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في الكتاب

شخص

شخص لا يكون له حقيقة نوعية بل الدليل الدال على ان الجنس خارج عن الفصل لا هو
لزوم اعتبار تكرار الجنس الكائنة الفاسدة يجري بعينه في انه خارج عن التشخص
ايضا بخلاف الاجناس فان مدركاته تتغير وقد عرفت ان بعض مدركات
العقل ايضا تتغير كالكليات الكائنة الفاسدة قلت انما ذكرت الاجناس
بطريق التمثيل فيه انه على هذا لا يتم دعوى نفي العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
عنه تعالى اذ لعل علمه بها حضوري وهو العلم بالوجه الجزئي على ما اعترف به اللهم
الا ان يتمسك بما مر من ان حضور المادي عند المجرد غير معقول وكان في قوله بل
المجردات ذاتها وفعلياتها به ذواتها وذوات سائر المجردات على الوجه الجزئي
اشارة اليه حيث اكتفى في المدركات بالعلم الحضوري بالمجردات ولا يبعد ان
يقال المقسم في التقسيم الى الكلي والجزئي هو المعلوم بالعلم الحصولي الانطباعي
لانهم جعلوا المقسم هو المفهوم وفسروه بالصورة الى حصلة في العقل فتأمل
بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما هذا الكلام
بناء على ان حمل قولهم بتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية بل يفيد سلب التقييد بآخر
شخصا حتى يصير التقييد شخصا انه لو وقع تلك الافادة من الجانبين لا فاد كل
منهما تشخص صاحبه وهذا الحمل وان كان ظاهر كلام المتن والشرح الا ان النظر
بالخاصة المركبة والملائم لما مر منه حيث قال وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع
يقتضي ان يكون المراد انه لا يحصل التشخص بانضمام كل الى مثله بان يكون
المجموع شخصا واحدا وهو الموافق لصريح شرح حكمة العين ولا يخفى انه لو كان
المراد ذلك لكان التقييد مفيد التشخص واحد للمجموع لا انه يحصل التشخص
لكل منهما ويمكن حمل الكلام على هذا بانه يحسب شخصا واحدا لكل واحد منهما فتأمل

لا يق هو من حيث هو لا يخفى ان حاصل الجواب الذي تقرر آخرا ان
الاثنان من حيث الاطلاق واحد في نفس الامر وليس متشخصا هذا هو الذي
ذكره الشارح هاهنا بعبارة اخرى لان مفاد قوله من حيث انه كلي طبيعي مفاد قولنا من
حيث الاطلاق فلا وجه للايراد عليه هذا الكلام او لاثم الجواب بما قد صرح فيه
ثانيا والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اي يمكن ان
يكون بعض موضوع الكثرة غير موضوع الوجود بالذات وبالاعتبار اي بما هو
موضوع الكثرة من جهة فهو موضوع الوجود ومن تلك الجهة موضوع الوحدة و
ذلك لان المتقابلين بما انهما لا يمكن ان يجتمعا في محل واحد من جهة واحدة ومعنى
عدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة هو معنى قولنا موضوع احدهما ليس
بعينه موضوع الآخر فغير المتقابلين بما انه يمكن ان يكون موضوع احدهما هو
بعينه موضوع الآخر فقوله لتحقق المنافاة وقوله اذ لا منافاة بينه على الدعوى
وتحريرها فلا يتوجه انه يكفي هذا في اصل المقصود ولا يحتاج الى ما حمله دليلا
عليه وذلك لان ما ذكره في صورة الدليل راجع الى ما حصل في صورة الدعوى ولا
مغايرة بينهما الا باعتبار الانتظام لا يخفى ان غير المتقابلين لا يلزم ان يكون
موضوع احدهما موضوعا للآخر بالفعل بل بالامكان على ما اشرنا اليه فيرجع
هذا الجواب الى الجواب الذي يذكره عن اصل السؤال ولا تفاوت بينهما
الا باعتبار التقرير وذلك لان النظر الذي اورده يتوجه على هذا التقرير و
يحتاج في دفعه الى الجواب المذكور بناء على عدم اخذ الاجتماع هاهنا واما التقرير
الآخر فلما اخذ فيه ما هو ملزوم الاجتماع وهو الاشتراط لم يتوجه عليه النظر حتى
يحتاج في دفعه الى الجواب فلهذا ذكر الجواب الثاني بعد الاول واشار الى انه

جواب عن اصل الاعتراض ثم الجواب الثاني ايضا لا يتم بدون اخذ الحيثية والاعتبار وذلك
بان موضوع الكثير بشرط وصف الكثرة يمكن ان يكون واحدا لكن لا من الجهة التي
كان بها كثيرا او بما اشرنا اليه من ان عدم التقابل بين الشيئين لا يقتضي ان يكون كل
ما هو موضوع احدهما يمكن ان يكون بعينه موضوعا للآخر بل بعضا انه فرع ما يتبع
هاهنا من ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود وموضوع الوجود بعينه موضوع
الوحدة لعدم المنافاة بين الوجود وكل منهما فيلزم ان يكون موضوع الكثرة بعينه
موضوع الوحدة ثم النظر في الجواب الثاني انه استنتج من الشكل الثالث من
الصغرى الممكنة وتوجيهه اما بالارجاع الى الفعلية بان يعتبر الجهة على انها تكون
جزء المحمول لا تغيير ويرجع الى ما لا يضر حيث قال ومحصل الدليل ان الوحدة تنافي الكثرة
والوجود لا ينافيهما او بان الممكنة منتجة بناء على ما تقرر في موضعه من ان صدق
العنوان على افراده بالفعل ينافي الفعلية الوصفية على ما اشار اليه الشيخ
في الاشارات فيرجع الى الامكان والمانع من عدم انتاج الممكنة ان صدق
الوصف لا بد ان يكون بالفعل ولا يكفي الامكان على ما تقرر في موضعه بقي بينهما
شيء وهو ان قوله الوحدة ينافي الكثرة والوجود ولا ينافيهما ان اراد بالمنافاة
بالذات ففيه انه سيجيء انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وان اراد المنافاة
المنافاة في الجملة فبين الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة اي الكثرة الصرف وبين
الوجود منافاة بالعرض ايضا لان الوجود المطلق مساوق للوحدة المطلقة
فليتأمل [illegible] في بقاء الجسم بكلا جزئيه فيه مسامحة اذ لم ينقل احد بقاء الجسم
بكلا جزئيه والمراد بقاؤه بعينه بحيث لم ينعدم عنه جزء وانت تعلم ان الوحدة
الزائدة يمكن ان يتم بناء الكلام الشارح على مذهب الاشراقيين ومن تبعهم كالمصنف

كون الجسم بسيطا وان فى التفريق لم يعدم الجسم الصغير او لو انعدم بالكلية الا انعدام بالكلية بطل بالاتفاق بين الحكماء الاشراقيين والمشائين هذا فان قيل يمكن ان يقال ايضا ان للهيولى وجود بالذات وليس له وحدة بالذات فنقول للهيولى وحدة شخصية بالذات على ما ذهب اليه الشيخ واختاره الاستاد وهى لا يزول بالانفصال الوحدة الاتصالية المتصف بها الهيولى بالعرض والمراد بالبديهية ههنا حصوله فى العقل من غير كسب فان قلت على تقدير كون الوحدة والكثرة حاصلة فى العقول بدون الكسب لا يلزم عدم امكان حصولهما فيها بالكسب فيمكن تعريفهما الخ وقوع احد المتقابلين لا يخرج المقابل الآخر عن حد الامكان قلت المراد بعدم الامكان تعريفهما عدمه بعد حصولهما بلا كسب اى ما هو الواقع وبشرط حصولهما كك وح لا يمكن تعريفهما قلت الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من اشتماله على الكثرة يعنى ان الخيال لا يدرك النقطة بخصوصها بل يدرك المجموع المعروض والعارض وهى متخيلة فى ضمنه هذا غاية توجيهه ويرد عليه ان ذلك المجموع كما يكون معروضا للكثرة يكون معروضا معروضا للوحدة ايضا اذ كل شئ له وحدة ما على ان كون التخيل لا يتعلق بالذات لا بالمجموع دون كل واحد غير ظاهر ولا يذهب عليك ان قوله اذ الخيال كما يدرك الواحد يدرك الكثير من باب القلب قوله الا ان اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين هذا انما يتوجه اذا كان الشيخ فى صدد المعارضة واثبات انهما ليستا من المعقولات الثانية واما اذا حمل كلامه على المنع والسند فمدفوع بل لا بد ح من ابطال كونهما من العوارض الخارجية وما ذكره من قياس الوحدة والكثرة على الجزئية والكلية على تقدير صحته

انما

انما يتم فى الوحدة الشخصية والكثرة المقابل لها والكلام فى مطلق الوحدة والكثرة والتقابلها على ما يدل عليه قوله هذا على تقدير تمامه انما يتم فى الوحدة ويمكن ان يقال المراد ان كل البسيط وكل واحد موجود فى الخارج فهو بحيث اذا حصل عند العقل لم ينقسم الى كثيرين انقسام عند العقل فان اريد بالوحدة هذه الحيثية فهى من لواحق الوجود الخارجى ايضا كما انه من لواحق الوجود الذهنى اى يكون لازما للماهية وان اريد بها عدم الانقسام عند العقل عام من عدم الانقسام فمن لواحق الوجود الذهنى فقط وفيه ان تخصيص القسمة بالعقلية غير سديد اللهم الا ان يقال القسمة وان كانت الى اشياء موجودة فى الخارج لكنها امر اعتبارى ليس تحققها فى نفس الامر الا تحققها فى ضمن الذهن والاولى ان يقال اراد المص بالمعقولات الثانية فى هذا الكتاب ما يقابل لوازم الماهية اى غير اللواحق الخارجية وقد وجهه رحمه الله كلامه فى العلية والمعلولية بهذا على ما سيجئ الخ   هذا على تقدير تمامه انما يتم فى الوحدة الشخصية هذا الظاهر اضافى بالقياس الى الوحدة والكثرة بالمحمول والموضوع والا فلا خفاء فى تمامه بالوحدة النوعية والجنسية ولا يذهب عليك انه انما يتم ايضا فى الوحدة الوضعية   او اشتراكهما فى موضوع واحد اراد انها مقابل التعاقب وقوله حتى يكون الموضوع الذى هو علة لا مر ما الخ تفسير لانه ترتيب اللف واراد بالعلية والمعلولية مطلقهما والموضوع الذى هو علة ولا يكون معلولا اصلا هو الواجب تعالى وقوله ان كان العلية والمعلولية معناه انه ليس لهما موضوع واحد وان كان العلية والمعلولية من المضاف ومن شان المتضائفين اجتماعهما فى محل واحد كالابوة والبنوة

قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراده اي قوله وان كان كليا
فيه نظر اما اولا فلان الوحدة الشخصية قد زالت عند تفريق الماء الى مائين
وقد بقي وجوده وهويته عند الاشراقيين على ما تقرر والاستاد قد ذكره ان الماء
عند قول المص تغاير الوجود واذا بقي الماء بعد التفريق بعينه فكيف يتوهم
زوال جزئيته وعدم انقسامه الى الافراد وقد زالت وحدته الشخصية وعدم
الشخصية تظهر ان الوحدة الشخصية ليست نفس الجزئية وعدم هي الانقسام
الى الافراد ونعم قيل زمان على مذهب المشائين وكيف يتوهم ان الوحدة الشخصية
نفس الجزئية والكثرة المقابلة لها هي نفس الكلية مع ان بين الوحدة والكثرة تقابلا
بالعرض وبين الكلية والجزئية تقابلا بالذات على ما صرحوا به واذا سلم التلازم
بينهما كما هو راي المشائين فلا يلزم منه امتناع تجويز العقل كون معروض
الآخر وهو الوحدة الشخصية موصوفا بما يقابله واما ثانيا فلانه لو سلم ان معنى
الوحدة الشخصية هي الجزئية لكن ليس الكثرة المقابلة هي الكلية وذلك لما سيجيء
ان الوحدة جزء الكثرة والكثرة مؤلفة منها والكثرة الشخصية مؤلفة من الوحدة
الشخصية فمعروض الكثرة الشخصية هي مجموع الاشخاص التي كل واحد منها
معروض للوحدة لو صار معروضا للكثرة الشخصية فزيد الذي هو معروض
للوحدة الشخصية لو صار معروضا للكثرة الشخصية يصير زيد مجموع الاشخاص
الكثيرة ومنقسما الى الاجزاء لا الى الافراد ونعم لو كان للكثرة الشخصية هي
الانقسام الى الافراد والوحدة هي عدمه لكان الامر على ما ذكره لكن الامر
ليس كذلك لما سيجيء ولانه لو كان كذلك لكان التقابل بين الوحدة والكثرة تقابلا
بالذات فان قلت انه فسر الكثرة الشخصية بالانقسام الى الافراد فمعروض

للكثرة الشخصية على هذا هو مفهوم الانسان الكلي ويقتضي ما ذكرت من التحقيق
ان معروض الكثرة الشخصية هي مجموع افراد الانسان فكيف التوفيق قلت
الكثرة الشخصية لها موصوف بالذات وموصوف بالعرض والموصوف الحقيقي
لها هو مجموع الافراد على ما حققته واما الانسان فانما يتصف بها بالعرض
بمعنى كون الانسان كثيرا بالشخص ان اشخاصه كثيرة وذلك على قياس الوحدة
النوعية والجنسية فان الموصوف بالوحدة حقيقة هو النوع والجنس لكن
الافراد يتصف بها بالعرض بمعنى كون زيد وعمرو واحدا بالنوع ان نوعهما واحد
ومعنى كون الانسان والفرس واحدا بالجنس ان جنسهما واحد وكذا الحال
في الواحد بالمحمول والواحد بالموضوع فان قلت هل يندفع بهذا التوجيه
النظر الثاني عن الاستاد قلت لا لان كون موضوع المتقابلين يجب ان يكون
بحيث اذا لاحظها العقل وقاسهما الى الموضوع الواحد جوز بمجرد ملاحظتهما
ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل انما يسلم فيهما اذا قيسا الى ما هو موضوع
حقيقي لهما كما هو الظاهر لا اذا قيسا الى ما هو موضوع لهما بالعرض اللهم الا ان
يمنع اتصاف مفهوم الانسان بالكثرة الشخصية وان كان بالعرض لكن يصير
نفي اتصافه لكون افراده كثيرة بالذات والقوم اصطلحوا انفسهم والكثرة
الشخصية بهذا الكون المتصف به مفهوم الانسان حقيقة وبهذا ظهر توفيق آخر
بين ما اشتهر بينهم وبين ما يقتضيه التحقيق فتامل وعلى هذا الظاهر انه لو اتصف
موضوع الوحدة الشخصية بالكثرة الشخصية الاصطلاحية يصير الشخص كليا
فصار حاصل كلامه ان الوحدة الشخصية ان لم يكن عين الجزئية كما مر لكنهما لازم
مساوية لها فتقسيمها تقسيم بالملازم وكان بناء الكلام على مذهب المشائين

والمراد انه ليس منهما وبين الكثرة الشخصية الاصطلاحية تقابل بالذات و
يعتبر في المتقابلين بالذات ان يجوز العقل بمجرد ملاحظتهما اذا قيسا الى
موضوع واحد ثبوت كل واحد منهما فيه بدلا وليس الامر كذلك في الوحدة والكثرة
الشخصيتين بانهما وان لم يكونا عين الجزئية والكلية لكن الجزئية والكلية لازمان
مساويان لهما في الثبوت لها فكما لم يجوز العقل كون الجزئي يصير كليا لم يجوز
ان يصير ما هو موضوع لازمه المساوي موضوعا لما هو لازم مساو للكلي وانت
خبير بان هذا البيان يندفع النظر عن كلامه رحمه الله تعالى على هذا المقام بشيئان
احدهما ان المدعى عدم التقابل بالذات بين مطلق الوحدة والكثرة وذلك
البيان كما ترى لا يجري الا في الشخصية وثانيهما انه لو صح ذلك وهو ان المتقابلين
بالذات يجب ان يجوز العقل وقوع كل واحد منهما بدلا على موضوع واحد
اذا قيسا اليه فيلزم ان لا يتحقق تقابل بالذات بين الجزئية والكلية بل بين
الظاهر الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية بواسطة لزومهما لهما تقابل
ان ما ذكره الشارح بقوله والحل الخ لا يدفع النقض بجملته والظاهر انه لا يدفع النقض
وعلى قوله الماء المنقسم الى المياه زوحدة الشخصية منافية لها ان ذلك خلاف
ما ذهب اليه المشائون وذلك المقصد انه لا يصير كليا
باقية تبعد وما دام لم يزل خلاصة كلام الشارح انه ان اريد بالصورة الاولى التي
المستدل ان يتحد موضوع الكثرة على وصف الكثرة على ما هو الظاهر فيختار صورة ثالثة
تكون موضوع الوحدة والكثرة شيئا واحدا عين الاولى ولا عين الثانية وان
الى انها غير الثانية بقوله ولم يزل الخ وان ارادوا انها باقية بتشخصها فيختار
الصورة الاولى ويمنع الملازمة على هذا التقدير لجواز ان يكون تلك الاشياء

باقية

باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وبما قررنا اندفع ان هذا صورة وذاك
صورة اخرى والشارح خلط بينهما بحيث لا يبقى قابل الفرض لا انعدام عن قابل
او حيا ابا الطيف الى ان المراد بالماء الصورة الجسمية المائية وانما حمله عليها
بوجهين احدهما تقريب لكلام الشارح الى الصواب ودفع مناقشة ظاهر
الورود عليه بانه لا يلزم الانعدام بالمرة عند التفريق اي الانعدام بجميع اجزائه
بعينه بناء على اصلهم المشهور وهو بقاء الهيولى في الحالين وذلك بان مراد الشارح
بانعدام الماء بالمرة انعدام صورته ثم دفع كلام الشارح بان الانعدام بالمرة
الذي هو صريح ان لا يبقى عينه ولا قابله ايضا وههنا يبقى قابله الذي هو الهيولى
وثانيهما لموافقته لما ذكره الشارح من قوله فان قيل هذا مبني على حمل الماء
الصورة الجسمية فنقول فلا يتوجه المنع عليه لا يذهب عليك ان ههنا مقام
الاستدلال فالمنع موجه ولا باس في ان دفع هذا الكلام بطريق التجويز
في دفع التوهم فيظهر ان كلام الشارح ليس مبنيا على المنع كما يشعر به كلامه رحمه الله
لكن ما ذكره رحمه الله يظهر دفع ما ذكره الشارح بان كلامه هو لا مبني على مذهب
المشائين ودليلهم لاثبات الهيولى لو تم لدل على ان وجود امر ليس واحدا بالذات
ولا كثيرا بالذات بالمعنى المتقابل للاتصاف بالعرض اذ على منهم انه لو اتصف
باحدهما بالذات لا بالعرض لامتنع اتصافه بالآخر كالصورة بديهية فللمنع
لو توجهت فانما يتوجه على مقدمات اثبات الهيولى فيرجع الى المنع المشهور
وليس مبهما من قوله واشار بقوله وقد نقل سابقا عن الفاراني ما ينفي بتحقيق
ذلك الى ما ذكره سابقا من ان الوحدة والتشخص والوجود وبقوله مع ما سبق الى ان
فرضه مثل ما فرض كون الجزئي كليا وهذا التحقيق يظهر منه ان الوحدة

الشخصية التي هي للهيولى باقية لم يزل بالانفصال وقد صرح بذلك بقوله في الهيولى
في الاحوال يستحفظ الخ وخلاصة الكلام ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال فان
صورته الجسمية الشخصية اذ يزول وحدتها الشخصية وبزوالها يزول تشخصها
وذلك لان الصورة الجسمية متميزة بالذات لا شك ان المتميز في ذلك الاخر
فيصير شخصان بعد ان كان شخصا واحدا وذلك بخلاف الهيولى لانها غير متميزة
الا بتبعية الصورة والهيولى لا يكثر تشخصها بالانفصال بل الموجود منها في هذا
الحيز والموجود منها في حيز آخر حصص لشخص الهيولى الواحدة واختلافهما من
قبيل اختلاف حصص البياض القائم بالجسم باعتبار كون حصة منه هنا وحصة اخرى
هناك وليس هذا انفصالا ولعدد البياض بل هيولى كل العناصر عندهم
شخص واحد وتعددها تعدد تشخص لا تشخص ولما كان تصور هذا المعنى في بيان
الشخص المعين امرا مستبعدا جدا ذهب بعضهم الى انها امر مبهم ولا يتحصل
من وجوده المبهم في الخارج وقد عرفت ان الشيخ في الاشارات يحكم بكونها امرا
شخصيا واختاره رحمه الله لكن التشخص الهيولى في كان شخصا منع عنده طريان
الاتصال والانفصال الواردة على الصورة بالذات وعليها بالعرض وكان
تشخصه نوع ابهام وبذلك شبه وحدتها الشخصية بالوحدة الجنسية والنوعية
فالهيولى في اتصال الجسم يتصف بوحدات ثلث وحدتها الشخصية الهيولانية
وهي لم يزل بالانفصال ويتصف بالوحدة الشخصية التي هي للصورة وبالوحدة
الاتصالية التابعة لتلك الوحدة التي هي للصورة واتصافها بالاولى بالذات وفي
لهذا لا يزول وبالاخريين بالعرض فيزول بزوالهما بالذات هذا انما يدل على
انتفاء الواسطة في التصديق لو حمل كلام الشارح على ان العقل يحكم بانه لو انتفى

تلك

تلك العوارض التي جعلت وسايط لثبوت الشيء فيهما اندفع عنه لزوم الخلط بين
الوسطة في التصديق والوسطة في العروض لكن صار الكلام محل المنع واعلم ان
المراد من التقابل الجوهري في كلام القوم تقابل لا تقابل بالعرض ضرورة ان اتصاف
المعروض مع ما اتصف به العارض انما هو بالعرض فنقول رحمه الله انتفاء الواسطة
في ثبوت ذلك الوصف لهما مبني على ان انتفاء الواسطة في الثبوت مستلزم لانتفاء
الواسطة في العروض ما قام اللزوم مقام الالزام لا على الخلط بين الواسطة
في الثبوت والواسطة في العروض فاجاب بان الكثرة انما يبطل بطلان
وحداتها هذا الجواب من قبيل تغيير الدليل فانه بنى الايراد اولا على ما هو الظاهر
ان يقوم الشيء يجامعه وضد الشيء لا يجامعه بل يبطله ثم رده بقوله ما ذكره
الله بان الضد لا يبطل الضد بمجرد وجوده بل انما يبطله اذا اوجد في موضوعه
كون الوحدة جزء الكثرة لا يقتضي الا الاجتماع في الوجود ولا ينافي ان يكون
بعد حلوله الوحدة في موضوع الكثرة يزول الكثرة فيقرر الدليل بان الضد
يجب ان يكون مبطلا اوليا للضد الآخر عن موضوعه والوحدة المقابلة
للكثرة المفروضة اذا حلت في موضوعها لا يبطلها بالذات بل انما يبطل
اولا وحداتها التي هي اجزاؤها ثم يبطل بها يبطل الكثرة فيترك حديث
التقوم ويخصص الابطال بما يكون اولا ولعل هذا التخصيص يلزم من كون
التقابل بالذات لان امتناع الاجتماع بالذات اولا انما يكون بين الامرين الذين
يبطل كل منهما بوجود الآخر في المحل بالذات واولا وهذا الكلام يدل على ان ليس
للمركبات ضد بالذات وقوله وذلك يبطلان سطوح على سبيل التمثيل و
ذلك اذ الكلام في التعاقب في مثال الجسم وقوله بل الاولى ان يظن فيه جزء موضوعه

اشارة الى ان موضوع الوحدة الاولى قد زال وليس جزءا حقيقيا للموضوع
الاخير الطارية بل انما يتوهم انه جزء ثم استدل ثانيا بما ذكره الشارح وفي تخصيص
الكلام بالمتضادين ليندفع ان التوهم الذي اورده الشارح ثم لا يخفى ان ما نقله
بقوله اقول وما قيل من ان الوحدة اذا ظهر منه ان زوال الوحدة التي هي
جزء الكثرة بالوحدة الطارية ليس بالقصد الاول حيث قال علماء انها ليست
تبطل الوحدة الى قوله بل علماء ان الوحدات يعرض لها نسبية تبطل الا انه اراد
بيان فساده من وجه آخر حتى لا يذهب احد الا انه مذهب لكن الذهنيات اليه فتامل
وبما نقله عن الشيخ يظهر ان ما ذكره الشارح بقوله اقول ان المعنى بامتناع اجتماع
المتقابلين مذكور في كلام الشيخ بقوله ان الضد انما يبطل الضد الخ والتقرير
الذي ذكره الشارح سابقا وارد عليه المنع والنقض انما هو من تصرفات المتاخرين
كلامهم وتحريفاتهم الكلم عن مواضعها   قوله ان عدم الشيء لا يكون عين افراد
ذلك الشيء ولا يبين لزومه مع شيء آخر لاحتمال الاول على تقدير نفي الجزء الصوري
عن الضد والثاني على تقدير وجوده ما فيه وقس عليه الحال في قوله لا يكون عين احدهما
ولا عين المجموع عدمه وشيء آخر   قوله ان في سوق كلام الشيخ ههنا تنبيها
الى قوله وكذا البعض عبارة انه متوهم التقابل في الاربعة الظاهر ان كلام الشيخ
مبني على ان التضاد الذي ليس بحقيقي غير داخل في المقسم وهو التقابل بالذات
وحج لا يستوي ليس اصلا بل ينبغي تخصيص الدليل المرضي بالتضاد والحقيقي اذ لا يكون
الضد مبطل الضد بالذات او لا يلزم في التضاد المشهور فظهر انه لا يبتني حمل
كلام الشيخ على ما ذكرنا من انه جعل التضاد المشهوري خارجا عن اقسام التقابل
بالذات فتامل   قوله كما في وحدة نسبة النفس الى البدن هذا القسم غير منحصر

في الوحدة

في الوحدة بالمناسبة وهي ان يكون جهة الوحدة في النسبة بل الظاهر ان التطبيق
الذي يليق بها ان الواحد من حيث اشتراكهما في مفهوم الماشي منها من حيث اشتراكهما في
مفهوم الابيض واحد بالعرض ومن حيث اشتراكهما في مفهوم الماشي واحد عرضي
واعلم ان في صورة كون معروض الوحدة الكثرة واحدا يتحقق اقسام آخر وذلك
بان يكون جهة الوحدة محمولا بالطبع على واحد موضوعا بالطبع للآخر كالتعجب
بالنسبة الى الانسان والضاحك او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر او جنسا لاحدهما
فصلا للآخر او جنسا لاحدهما نوعا للآخر او فصلا لاحدهما نوعا للآخر وغير ذلك
محمول عليهما كشيئين يشملهما شيء واحد لكنهم لم يعتبروا ولا باس بخروجها عن القسمة
لان المقصود حصر جهات الوحدة المعتبرة فتامل   قوله كون اطلاق المدبر على
النفس والملك يعني لا يليق في الجواب كون جهة الوحدة هي المدبر لا المدبر وهو
لا يطلق بحسب العرف واللغة على النسبتين ويطلق على النفس والملك وبهذا يحصل
الفرق لانه مردود بان الحكم الوضعي في المباحث العقلية غير مستقيم بل يجب ههنا
التعويل والرجوع اليه فان كانت جهة الوحدة محمولة عليهما بحسب العقل فنعم
الاطلاق عند العرف واللغة لا يضر ان لم يكن محمولا عليهما عند العقل وجب
نفس الامر فالجواب هذا الا ذاك وهو الذي ذكر بقوله لانا نقول وانت خبير
بعد تصريح الشارح بان جهة الوحدة هي المدبر على ما في كثير من النسخ لا وقع لهذا
السؤال حتى يحتاج الى الجواب   وذلك بان يكون احدهما موضوعا للآخر
محمولا عرضيا هذا القسم غير مذكور في الشرح ويمكن ادخاله في الواحد بالمحمول الذي
هو الوجود وافراد هذا القسم من جملة الواحد بالمحمول بناء على ان الغرض التعلق
بخصوص هذه الصورة التي يكون جهة الوحدة فيها هي الوجود الخاص وهو الذي

بخصوص هذه الصورة التي يكون جهة الوحدة فيها هو الوجود الخاص وهو الذي عبر
عنه المص بقوله الموجود وتقييد المحمول بان يكون عرضيا بناء على ما عرفت ان اتحاد
ذاتيات الشيء معه اتحاد بالذات دائما والعرضيات معه اتحاد بالعرض وقد نقل
بر حمه الله هذا الكلام من الشيخ سابقا لاستفادة كون حمل الذاتيات اتحادا بالذات
والعرضيات اتحادا بالعرض ثم الشيخ لم يذكر هذا القسم في آخر الفصل اعاد
التقسيم المذكور لانه جعل المقسم ههنا الاشياء الكثيرة بالعدد والموضوع والمحمول
ليسا كثيرين بالعدد ولا يخفى المخالفة بين ذلك وكلام المص فيه تامل لان
المص فيه تامل لان المص لم يذكر ان الواحد بالذات ما فيجلا ان يكون الواحد بالذات
عنده مغايرا للمعنى الذي سماه واحدا عرضيا بل جعل الواحد بالذات مقابلا
للواحد بالعرض لا الفرعي فتامل فيدخل في الواحد بالعرض فان قلت لعل
قول الشيخ بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا انما هو تتمة للتعريف وبيان له فاذا
كان الخارج غير المحمول لا يدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه له والحق
بالمناسبة من هذا القبيل على ما فهم من الشيخ فيخرج من التعريف وما اخرجه بقوله
انه هو الآخر غير مستقيم لان هذا القول محمول على مطلق الحلوليات بل الحمل النظر
على الشيخ قلت هذا مبني على تصريح الشيخ بان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة
محمول حيث قال بان يكون اتفاقها في نسبة او في محمول غير النسبة لانا نقول
يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي يمكن ان يقال لعل الشيخ جعل النسبة داخلة
للنسبتين كما هو الظاهر وح لا يتوجه سوى ان اخراجه من الواحد بالنوع والجنس
وبالفصل بحكم ولا يتوجه ان ادراجه في الواحد بالذات بحكم يعني ان في
صورة ٤ ومن الوحدة لجهة الكثرة لا يتحقق في صورة ٤ ومن جهة الوحدة لجهة

الكثرة

الكثرة كما يتحقق جميع تلك الامثلة تتحقق تلك الانواع فلا وجه للفظ او العنادية
على توجيه الشارح ايضا لانا نقول انه لما جعل اسم كانت عبارة عن جهة الكثرة وخبرها
موضوعات ومحمولات صار حاصل الكلام تقسيم جهة الكثرة الى اقسامها ولا
يخفى حسن استعمال حرف العنادية كما لا يخفى في سائر التقسيمات واما الشارح
فلما جعل اسم كانت قول المص موضوعات ومحمولات وصار حاصل الكلام
ان في صورة ٤ ومن جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق اما الموضوعات او المحمولات
يتوجه ان في هذه الصورة يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه لكلمة العنادية ويمكن
تعنونه كلام الشارح بانه اذا قيل عند تحقق الحيوان يتحقق اما الانسان او الفرس
لم يحصل كلمة العنادية و ذلك لان المتبادر من هذه العبارة تحقق العناد بينهما
في المحل الجنسي ولا عناد بينهما فيه انما العناد بينهما بحسب الحمل النوعي او الشخصي
ايضا وكلمة العناد في المثال الذي نقله الحسين اذا كان المراد بالصلوة كل صلوة
واما اذا اريد بها ماهية الصلوة فلا يحسن وذلك لان الوضوء والتيمم يجتمعان
فيها لا عناد بينهما فيها وبا فرز ناظرا ان نسبة الوهم الى ما ذكره الشارح لا يخفى
وهن الشارح اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام لا يذهب عليك ان
معنى قوله لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام ان عدم الانقسام تمام
مهية وحقيقته لا انه لا يصدق عليه مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حتى يصدق
المفهومات الكثيرة عليها وح يرد عليه انه كيف يصح ادراج في المقسم الذي هو
الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة ضرورة ان حقيقة الشيء لا يكون عارضة له
الجواب ان بعض المفهومات قد يصدق على افرادها بالحمل الذاتي والعرضي معا
كالوجود بالنسبة الى حقيقة الموجود فالوحدة الجزئية كما يصدق عليها الوحدة

على انها حقيقتها ومهيتها لكن يصدق عليها الوحدة وذلك يقتضي ان يعرض الطبيعة
في ضمن حصته منها لها ولا يمكن ان يكون الوحدة القائمة بالجزء واحدا بذاتها على ما مر
غير مرة فتامل الشارح ان وحدة هي تشخص من اشخاص الوحدة الظ انه وقع في
النسخة التي وصلت الى الشارح لفظ تشخصية كما في اكثر النسخ ولا يخفى انه ح لا يصح
بل الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام غير مفهوم الوحدة الشخصية ولا ان
يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم وذلك لان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام
اعم من الوحدة الشخصية اذ جميع اشخاص الوحدة كذلك سواء كانت شخصية ام لا
فلهذا ارتكب ما ارتكب من التكلف ولا يذهب عليك ان كلام القائل وكلام الاستاذ
في هذا الموضع مبني عليها ايضا فلا يكون بعينها الوحدة الشخصية الظ ان
يقال مراد الشارح انه اذا حمل موضوع مجرد عدم الانقسام على مفهوم عدم الانقسام
كما هو مقتضى توجيه القائل فلا يصح حمل الوحدة الشخصية عليه لا بان يقال هذا
المفهوم هو مفهوم الوحدة الشخصية وهو ظاهر ولا بان يقال هو مما يصدق عليه
مفهوم الوحدة الشخصية وذلك لان مفهوم عدم الانقسام واحد من حيث الذات
كثير من حيث الافراد فهو جزء داخل في المقسم وايضا هو اعم من مفهوم الوحدة
الشخصية والقول بانه من قبيل ان يقال مفهوم الحيوان مما صدق عليه الانسان
ولا شك في صحته لا يخفى وهاوجه والتعسف وقول الشارح اشارة الى انه بعد حمل
الموضوع على مفهوم عدم الانقسام لا يصح حمل الوحدة الشخصية عليه اصلا بخلاف
ما لو احمل عبارة عن ذات عدم الانقسام وفرده كما نقلناه اذ ح وان لم
يصح حمل الوحدة الشخصية عليه بان يقال هو مفهوم الوحدة الشخصية على ما اشرنا
اليه لكن يصح الحمل بان يقال هو مما يصدق عليه الوحدة الشخصية ثم الظ ان الشارح فهم

كون

كون مفهوم عدم الانقسام هو مفهوم الوحدة الشخصية من قول القائل اي موضوع
هو مجرد ومفهوم عدم الانقسام حيث لم يقل موضوع حقيقته مجرد ومفهوم عدم
الانقسام لان كون الاضافة بيانية ولا من قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام لانه فسره بقوله معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام
وقوله وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام ليس معناه
ان كون الاضافة بيانية يقتضي ذلك في الواقع حتى يرد عليه انه خلاف الواقع
اذ لا خلاف في كون اضافة الخاتم الى الفضة بيانية مع تغايرهما مفهوما بل
استفاد هذا الاقتضاء من تعبير قول القائل للاضافة البيانية ومدار الايراد
ذلك على انه فهم من قول القائل موضوع هو مجرد ومفهوم عدم الانقسام انه متحد
معنى المفهوم على ما هو المتبادر منه وبما قررنا كلام الشارح اندفع عنه ما اورد
عليه رحمه الله بما ذكره رحمه الله في جواب لا يقال بعلم توجيه كلام القائل و
يندفع عنه نظر الشارح بقي هاهنا شيء وهو ان اضافة الفرد والذات الى الكلي
ليست بيانية بل لامية فاذا قيل فرد الانسان او ذاته فتقديره فرد له
او ذات له فتامل الظ ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية يعرض
للشيء بانه يتوجه على توجيهه مناقشة ظ وهي ان ذات عدم الانقسام وفرده لما
كانت وحدة قائمة لشيء خاص يجوز اضافته الى ذلك الشيء فيقال وحدة النقطة
مثلا ولو قال الشارح اي لا يقال هاهنا شيء واحد بمعنى ان هاهنا امرا يكون موضوعا
للوحدة يكون الوحدة خارجا عن حقيقته متحدا وكان الشيء بها بخلاف فيما
اذا قيل نقطة واحدة او مفارق واحد لم يتوجه المناقشة عليه هذا ولا يخفى
ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه ما اخص من الواحد الشخصي ضرورة صدقه على الكل

واحد من الاشخاص المركبة فعقوله وهو الواحد الشخصي اي طبيعته محل نظر والقول
بان المراد الواحد الذي لا يجب ان ينقسم على ما سنبينه وح يصدق هذا المفهوم
على جميع ما يصدق عليه الواحد الشخصي فعلى تقدير صحته غير مجد اذ غاية ما في ذلك
على تقدير التسليم المساواة بين المفهومين في الصدق لا الاتحاد وفي المفهوم كلامه
صريح في الاتحاد وحيث قال اي طبيعته اللهم الا ان يقال يعبر عن مفهوم الواحد الشخصي
بقوله الواحد الذي لا ينقسم اي لا يجب ان ينقسم ويلاحظ بهذا العنوان ويحكم
بالاتحاد وانما هو بين ما عبر به عن الواحد الذي لا ينقسم وبين المفهوم الواحد
الشخصي وطبيعته واراد بالمعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط هذا المفهوم
ماخوذا لا بشرط شيء واشار بقوله وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم
الى دفع ما ربما يتوهم ههنا من انه يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بان المنقسم
ههنا بالحقيقة اعتبار الواحد الشخصي بان اعتباره اما الاطلاق او الخلط ولا
يخفى انه ح لا يكون التقسيم حاصرا لخروج اعتبار التجريد عنه الا ان يقال المقصود
ضبط اعتبار انه الذي يتعلق به الغرض العلمي ولا غرض يتعلق باعتباره مجردا
فتامل ويمكن دفع توهم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره بوجهين آخرين احدهما ان
المقسم ما صدق عليه مفهوم الواحد الشخصي اعم من ان يكون صدقا ذاتيا او عرضيا
ولا شك في صحة تقسيمه الى نفس هذا المفهوم والى افراده وثانيهما ان المقسم ما
يسمى بالواحد الشخصي سواء كان نفس المفهوم او فرده ووجه تطبيق كلام المتن
عليه ان المراد بالموضوع مقابل المحمول اي ما يصدق عليه هذا المفهوم واريد
باضافته الى المجرد عدم الانقسام انه نفسه عينه ومباينه ولا يخفى انه يمكن حمل كلام
صاحب التعليل على توجيه الاستاد بان يحمل المغايرة المستفادة من قوله مفهوم

على المغايرة الاعتبارية وح لا شك في صحة التفريع في كلامه وبه يندفع عنه ايراد الشارح
ثم انه لما كان حمل الشيء على نفسه ضروريا فالواحد الذي لا ينقسم بوجه ما هذا المفهوم
يصدق على نفسه بمعنى انه عين نفسه ولا ينافي ذلك ان يصدق عليه نقيضه بمعنى انه
يتصف به او عند مغايرته لنحوي الحمل لا يتحقق المنافاة كما في المثال الجزئي واللا
مفهوم واللاموجود اذ لا شك انهما صادقة على انفسهما بمعنى انهما عين نفسهما
ويصدق نقيضهما عليهما بمعنى انهما متصفة بها وعند ذلك ظهر انه لا يكفي في
التناقض الوحدات الثمان المشهورة بل لا بد فيه من وحدة الحمل ايضا والا لزم
اجتماع النقيضين في هذه الصور فتامل فلا يتناول المفهوم الواحد الشخصي
اي لا يحمل عليه اصلا ولا يحمل الشيء على فرده اما الاول فلان معروض الوحدة
الذي لا يكون معروض الكثرة ليس مفهوم الواحد الشخصي بل غايته الا ان
يساويه اذ انه معروض الوحدة الذي لا يجب ان يكون معروض الكثرة وايضا
تقدم منه رحمه الله ان الذات مطلقا خارج عن مفهوم المشتقات واما الثاني
فلان مفهوم الواحد الشخصي ليس من حيث الافراد فلا يصدق عليه انه معروض
الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة اصلا فان قيل يمكن التقسيم بهذا معروض
الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة اصلا اما هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا
المفهوم صدقا عرضيا فيكون المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض
الكثرة كما هو الظاهر ووجه صرف الكلام عن الظاهر وجعل المقسم مفهوم الواحد
الشخصي قلت وجهه انه لا يتعلق غرض علمي بالبحث عن معروض الوحدة الذي لا
يكون معروض الكثرة كما يتعلق بمفهوم الواحد الشخصي على ما سننبه وايضا ان الكلام
في الوحدة لا في معروض الوحدة فليتامل لا من اقتضاء الوحدة لخلاف

الصورة الاولى او في وضع الكثرة فيها ناشئ من خصوصية النوع المعتبرة ثم تظهر
الفرق بين الصورتين قال والصواب ان يقول والانقطة اما اولا فلان
كون مفهومه زائدا على مفهوم عدم الانقسام يفهم من قوله والا واما ثانيا فلان
المفهوم يعتبر في وضع ولا يخفى على المتأمل انه يمكن دفع الوجهين بالعناية
فينبغي ان يقول الامام يقل يجب ان يقول لانه قد يطلق الشدة والضعف في الكم
كما نقل عن الشيخ في حاشية التشكيك وايضا قد يطلق الشدة والضعف في الوجود
باعتبار الآثار قال اقول ان الهو هو فيه بحث لانه ان اريد ان كون بعض
افراد الحمل اولى بالحملية من البعض باعتبار الوحدة المعتبرة في مفهوم الحمل
فيرد عليه ما اورده على توجيه القائل كما لا يخفى وان اريد الاولوية لا بهذا الاعتبار
بل باعتبار ان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من العكس مثلا فيرد عليه
انه تكرار لما سبق على ما اشار اليه ولا يخفى على المتعسف ان حمل كلام المتن على
يلزم ما سبقه كما نقله القائل اولى واحرى من حمله على ما ذكره لئلا يقع بعينه كما
حمله الشارح والى عدم جريانه في الوحدة المختصة الاستعارية ليس بمجرد العبارة
بل بملاحظة حال الواقع ايضا على ما عرف من الفوائد اشارة الى الفوائد
المذكورة في بحث الحمل وهي التي يتعلق بها الاعتراض عليه ويبحث عنها في العلم وجعله
اشارة الى ما ذكره بقوله من جملة فوائده ان لا يتوهم تعسف كما نقول
زيد الكاتب زيد الضاحك هذا بناء على مذهب في الحمل من انه لا بد فيه من التغاير
بين نفس المفهومين اللذين هما طرفا الحكم لتصور تحقق النسبة بينهما ولا يتوهم ان
زيدا بانضمام الضاحك اليه وبانضمام الكاتب اليه يصير اشياء كثيرة اذ قد مر
ان الكثرة الشخصية عبارة عن الانقسام الى الافراد والكلية انما يتحقق بان كان

هناك

هناك افراد متعددة الذوات على ما صرح به الشيخ والا لزم كون الجزئي كليا
لم يتوجه الدفع الذي يورده بل يتوجه عليه غاية الامر تقرير الشارح بانه لم
بالدفع المذكور وهو حيث كونهما موجودين بوجود واحد بخلاف هذا التقرير
فبيان توجيهه على هذا التقرير انه لا شك انهما قبل الاتحاد موجودان بوجودين وبعده
يصيران موجودين بوجود واحد فنقول في هذا الوجود اما احد الوجودين
الاولين او غيرهما واعلم ان بناء هذا الدليل على ان الوجود نفس التشخص او لازم له
حتى يلزم من زواله زوال التشخص والا يمكن اختيار كل من الشقين ومنع الملازمة
كما لا يخفى على المتامل والقول بانه يرد هنا ان آخر وهو ان صيرورتهما امرا
واحدا مع بقاء الهويتين غير معقول ومع عدم بقائهما يلزم الخلف المذكور
في الشرح فيتوجه عليه ان هذا الكلام يرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني للاستدلال
المذكور في الشرح والكلام في الوجه الاول قال انهما قبل الاتحاد لكان
كل منهما متشخصا بتشخص واحد هذا التقرير مخصوص بما اذا كان الكلام في الاتحاد
بين الاشخاص ولو اجرى في نفي مطلق الاتحاد لقيل انهما قبل الاتحاد وكان كل
منهما متميزا عن الاخر بذاته فان بقي الذاتان تحقق بعد الاتحاد وكان اثنين الى آخر
الدليل فلا يرد ان هذا الدليل لا يجري في الاتحاد بين الكليات ثم يرد على
هذا الدليل بل على الاول ايضا على تقدير تمامه انه يبطل الاتحاد الذي يدعي
الماءين اللذين كانا منفصلين ثم صارا متصلا واحدا على طريق الاشراقيين
القائلين بانهما بعد الانفصال بعينه بصفة الاتصال بعد ما كانا
موجودين بصفة الانفصال على ما نقله رحمه الله عنهم والجواب بان هذا الدليل
للمشائين فمناقض لدليلهم بجريانه في مذهب الاشراقيين لا يدفع الايراد

عن المقصود لانه تابع للاشراقيين فتامل جدا او بارتفاع وصف الاثنينية
وطريان الواحد ولا يخفى ان ارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على
ما كان قابلا ومعروضا للاثنينية يتصور على وجهين احدهما ان يصير الماءان
باتصالهما ماء واحدا مثلا وذلك هو الذي لم ينكره المحققون لكن بعض الحقايق
كالصورة لا يحتمله وثانيهما ان يصير هذا الواحد ذاك الواحد بعينه وهذا هو
المتنازع فيه وينكره الجميع ومحل الكلام الاتحاد لانه نفي الاحتمالات التي ذكرها
ما تعرض لها وترك التعرض له ليس على ما ينبغي على ان بعض الحقايق التي تحتمل
ذلك ان الهيولى لم يكن متصفة بالاثنينية حقيقة وبالذات ثم زالت عنه واتصفت
بالوحدة اذ قد عرفت ان الوحدة الشخصية للهيولى لم يزل بالانفصال بل
هيولى جميع العناصر شخص واحد والوحدة الاتصالية اتصاف الهيولى بها
ومما يستتبعها من الوحدة الشخصية للصورة انما هو بالعرض الا ان يق بناء
كلامه على مذهب الاشراقيين والحقايق المحتملة له هي العنصريات والتي لا
يحتملها هي الفلكيات مثلا والاجسام والجواهر المجردة الى غير ذلك اللهم الا ان
يق مقصوده ان الاتحاد وهو صيرورة الاثنين بان يصير شيء شيئا بديهي البطلان
وعدم تنبه بعض الاذهان له لقصور منه على ان الاتحاد وصورة اخرى لا يمتنع بل
قد يقع فهولاء غلطوا اشتباها لم يجزموا بامتناع ما كان الكلام منها فالاستناد
من الصور المحتملة عن الصور التي كان الكلام في نفسها وحكم بجواز الاول واو
ما لحكم العقل بامتناعه انما هو الثانية حتى ينكشف المقصود ولا يلتبس بغيره هذا
غاية توجيه كلامه لكن لا يلائمه عباراته ومنها الاضطراب الذي ذكره اخرا بقوله
بل هذه الدعوى بديهية لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة فيه فحكمه

لانه اذا كان على تقدير عدم ارتفاع الاثنينية لا وحدة كما ذكره وعلى تقدير
ارتفاعها لا اثنينية فاين اجتماع اجتماع الوحدة والكثرة فلا يتم التقريب
فالاصوب ان يق لانه اذا لم يرتفع الاثنينية وقد فرضنا الوحدة فاجتمعتا
فالقول بان قوله لانه دليل على قوله وليس هذا هو الاتحاد والذي تخيله وكان
قوله وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة مهملا غير مدلول عليه بدليل لظهوره
تعسف لكن يلائمه قوله وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن
بصدده فزوالهما اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس شيء من تلك
الصور لا يذهب عليك ان الوحدة التي وصفت الاثنينية بها اذا زالت لا
يلزم زوال الشخص الواحد حتى لا يكون من الاتحاد الذي نحن بصدده ابطاله الا
ان يق المراد الوحدة الشخصية وبزوالها بزوال الشخص ومع يتقول لم لا يجوز
ان يصير تلك الوحدة عين هذه الوحدة فان تمسك في دفعه بمثل ما ذكره الشارح
من ان الامتياز يعني الاخر لازم الوحدة التي كانت لاحدهما يوجه عليه ما اورده
انفا من ان هذا لازم لها على تقدير عدم الاتحاد لا مطلقا رجحان صدق
المفهوم على بعض الافراد لا يتبع صدقه على غيره لا يذهب عليك ان هذا التحقيق
قد حصلت بلزوم الترجيح بلا مرجح انما المقصود هيهنا جانب الاثبات مع ان
الشارح هيهنا مانع وليس غرضه الا ان الدليل المذكور على نفي كون كل واحد احد
جزء لا يجري في الاتحاد ويمنع لزوم الترجيح بلا مرجح والاستناد بان التقوم
بالوحدات لما كان لازما على كل حال فيصلح سببا لترجيح التقوم بالوحدات
على التقوم بالاعداد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فكون الترجيح المذكور لا بد له
على الشيء المذكور لو سلم ان الشيء مقصود لا يلائم الاداب نعم يمكن ان يق هذا

السند لا يصلح للسندية لانه اعم من المنع وذلك لانا اذا فرضنا مركبا تركب من مركبين
ركب كل منهما من العناصر الاربعة فالاجزاء الاولية للمركب المفروض هو ان
المركبان لا العناصر مع ان السند المذكور جار فيه ولا يذهب عليك ان النزاع
في تقوم الاعداد بالوحدات ابتداء وبعضها من الاعداد انما هو في التقوم
الاول والا فلا يتصور النزاع في ان التقوم بوحدات آخر فتامل واعلم ان
هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري هو الى حمل ان هذا الكلام
منهم مبني على اعتبار عدم الجزء الصوري في العدد وبهذا يندفع ايراد من الدليل
المذكور احدهما ان استحالة تقويم الشيء بامور يستغني عن كل واحد منها في
لاشتمال الصورة بعض هذه الامور على البعض الآخر كتقوم المركبات من مجموع
النار والهواء ومجموع الماء والارض تارة ويتقومهما تارة اخرى لمجموع النار
والهواء من الماء والارض اذ ذلك على تقدير تحقق الجزء الصوري للمجموعات
لا يتصور ثانيهما البعض يلزم ان لا يكون لمجموع الماء والارض او مجموع
الهواء والماء والارض جزء للمركبات وذلك لانه قيل على تقدير نفي الجزء
الصوري عن العدد يمشي النزاع المذكور ايضا وذلك لانه لا يلزم من كون كل
واحد من امرين جزءا للشيء ان يكونا معا جزءا له الا يرى ان كل واحد من الماء
والصورة جزء لمجموعهما وهما معا ليسا بجزء له فاذن لا يلزم من كون كل واحد من
الوحدتين جزءا للثلاثة مثلا ان يكونا معا جزءا لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها
فلا يكون دخول الوحدات فيه دخول الاعداد قلت اذا كان كل من اجزاء الشيء جزءا
لامر فذلك الشيء اما ان يكون عين ذلك الامر كما في الصورة التي ذكرناها او جزءا
جزءه كما فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزاء الشيء

واحد

واحدا في امر ويكون ذلك الشيء خارجا عنه فتامل والعلم انه على تقدير عدم تحقق الجزء
الصوري في العدد يكون الآثار المخصوصة مترتبة على خصوص العدد والمتعينة كما
ان في البسايط يترتب على نفس الذات المخصوصة الثالثة لا اختلاف فيها باللوازم
لان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات بالماهية لو علم انها ناشية
من نفس الذات دون الامر الخارج وتحقق هذا العلم فيما نحن فيه ممنوع لم لا يجوز انها
ليست مستندة الى التشخص لعمومها وشمولها بغير هذا التشخص مثلا لكن ينبغي
الكلام في استنادها الى العوارض كالثلاثة والخمسة مثلا والتركيب هو كونه
بحيث يعده غير الواحد كالاربعة والمنطق قد يراد به المجذور اعني ما يكون
حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها ويراد
بالاصم الذي يقابله هو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين و
الثلاثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله
وهو ما لا يكون كذلك وبما ذكرنا من معنى اللوازم المذكورة ان اختلافها لا
يدل على ان لكل مرتبة نوعا آخر مخالفا لسائر المراتب لاشتراك المراتب الكثيرة
في كل واحد منها فلا وجه التمسك بلوازم مختص لكل نوع نوع لان التقابل
متحققا كما زعمه الشارح ولا ينافي ذلك كون ما صدق عليه الاضافيان امرا واحدا
مع امكان ايراد المنع الى ان المتقابلين هما اللذان يمتنع اجتماعهما
اعلم انه لا بد ههنا من التزام احد الامرين اما القول بان المتضايفين قد يكونان
متقابلين بان يكون المضايف قيد القسم في تقسيم المتقابلين الى اقسامها حقيقيا
هو التقابل المضايف وما وقع في بعض العبارات في تعريف المتقابلين بانهما
الشيئان اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة معناه متى لا يكون كلمة كذا او كذا

القول بان ههنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون الآخر والا اشكال الا في
مثل الاخوة المتكررة من الجانبين اذ هما متماثلان على ما صرح به وارادوا بالابوة
والبنوة مطلقهما او الاجتماع بين مخصوصهما المتقابلين المتعينين كل منهما الى
الآخر واراد بقوله وان اعتبر بقوله اعم من ذلك اعتبار قبوله في الجملة سواء كان على
وجه العموم او على وجه الخصوص ليصح جعله اعم من المشهور صادقا عليه   الثاني اما
اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين كذا معنى ح لا يتصور الواسطة بين ملكتيهما
لامتناع تحقق الواسطة بين النقيضين فيه كذلك لان هذه الصورة قد اندفعت
بما ذكره المحقق المجيب بقوله واما العمى كذا سواء كان من قبيل العمى واللاعمى او من
قبيل عدم البصر وعدم عدم البصر ولو اورده بمثل ما ذكره كان راجعا الى
الايرادات التي سنورده عليه وليس ههنا ايراد آخر بل الاظهر ان يجعل هذا ايرادا
لا آخر لعدم جواز اجتماع العدمين المضافين فيما تغاير ملكتيهما مستندا بانه يجوز
ان لا يكون بين ملكتيهما واسطة وذلك قد يكون بان يكون احد العدميين
مضافا الى الآخر ولا شك انه لا يتصور ح جواز اجتماع العدميين في الواسطة او لا
واسطة بين النقيضين وقد يكون في غيره كالمثال المذكور ولو بني الكلام على
ان السلب لا يتصور وروده على السلب حتى لا يلزم ان يكون الشيء واحد كالعدم
نقيضان على ما مر في كلامه رحمه الله اندفع ذلك النقض   لو ارادوا ان يكون احدهما
وجوديا اراد توجيه التقسيم المشهور ليندفع عنه اصل الاعتراض ولا يحتاج الى الجواب
الذي يرد الشارح التقرير فيه وحاصله انه اذا اريد بالوجودي والعدمي ما يكون احدهما
سلبا للآخر وح يدخل ما اذا كان احد العدميين مضافا الى الآخر فيه كالعمى و
اللاعمى ولو اجري هذه العناية الجارية في صورة كون احدهما وجوديا والآخر

عدميا في صورة كونهما وجوديين بان يراد بالوجوديين ما لم يكن احدهما عدما للآخر
اندفع النقض بما اذا لم يكن احد العدميين مضافا الى الآخر اذ هذه الصورة
يكون داخلة فيه ويكون من قبيل المتضادين وكذا يدخل فيه ما اذا لم يكن العدمي
عدما للوجوديين كعدم اللازم عن المحل ووجود الملزوم فيه والى حاصل ما اذا لم
يكن العدمي عدما للوجودي كعدم اللازم عن المحل ووجود الملزوم فيه والحاصل
انه مرجح بهذا التوجيه التقسيم المشهور الى ما ذكره الشارح من التقسيم واستحسنه فلا
يرد عليه ما لم يرد عليه من عدم ملائمة العناية في تقسيم الوجودي والعدمي لعبارة
الشارح الاصفهاني وان كان ملائما لاصل التقسيم وما له ومعناه بناء على انه فسر
العدمي بان يكون عدم امر ما محله على عدم الامر المخصوص الذي اعتبر ملكته من
ثم انه لما لم يكن دفع النقض بما اذا لم يكن احد العدميين مضافا الى الآخر بادخالهما
في المتضادين مطابقا للواقع لان هذه اخل في المتقابلين بالذات الذي جعل
مقسما اذ ظاهر ان اجتماعهما في محل واحد يلزم لاجتماع المتقابلين بالذات
قال ثانيا ويمكن ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات تحقيقا للمقام
وتخلية للشيء في جعل هذه الصورة داخلة في التقسيم ولا يذهب عليك ان الوجودي
والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم من
هذا القبيل ايضا لان التقابل بينهما ليس الا لان وجود الملزوم بوجود اللازم او لان
عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم ثم لما حقق المقام ودفع النقض بتمام
لم يبال المناقشة في المثال الذي ذكره الشارح وهو عدم القيام بالنفس وعدم
القيام بالغير فلا يرد عليه ان المناقشة في المثال لانه بعد الفراغ عن دفع
النقض بمثل هذه الصورة مطلقا تصدى للمناقشة في خصوص المثال على سبيل

التنزل والاستظهار وبنى المناقشة على ما فسره وان المشهور القيام بالنفس على ان
القيام بالغير اي بغير الوجود وفي الجملة لما ورد النقض بالمعدوم مات الفرقة بها
ثم نوقش الوجودين بان في كلام المص بما ذكرنا اندفع قول الشارح وعلى هذا لا يصح قول
المص وهما يعني المتضادين وجوديان لان الواحد لازم ان يمتنع انفكاكه
عن الموضوع مطلقا لا بعد طريانه فقط بخلاف العدم والملكة اذا امتنع
انتقال الموضوع من العدم الى الملكة ههنا بناء على يمتنع انفكاكه عنه بعد طريانه
عليه لا مطلقا وانت خبير بانه يجوز ان يكون هناك مفهومان يمتنع انتقال الموضوع
من كل منهما الى الآخر ولا يكون شيء منهما لازما له مطلقا بل يمتنع انفكاكه عن
الموضوع بعد طريانه فقوله لان الواحد لازم له محمول على انه للتمثيل ثم لا يخفى
ان القسم الاول وهو ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين
بعينه الى الآخر من غير عكس اعم مما سماه العدم والملكة وعنه بقوله فالعدم الذي
هنا الى آخر ما ذكره في بيانه لان هذا القسم يقتضي تغيره ثبوتا وال الموجودين
اذا كان هذا ثابتة كالصفات اللازمة للموضوعات بالنسبة الى اضدادها او الى
كالامزجة اللازمة للانواع بالنسبة الى اضدادها اللازمة لانواع آخر وكالاعراض
العارضة للافلاك بالنسبة الى اضدادها الى غير ذلك من الامثلة تأمل ولو كان
المراد بالبصر الابصار بالفعل كان التقابل بين العمى والبصر داخلا في
القسم الاول من القسمين اللذين ذكرهما للتضاد وهو ما يكون صالحا للانتقال
من كل واحد منهما الى الآخر ولو كان المراد منه امكان الابصار امكانا ذاتيا
كانا داخلين في القسم الثاني واياهما اراد بقوله وما دخل فيه اي في القسم
الثاني من القسمين اللذين ذكرهما المص اول عليه بقوله واما ان لا يكون كذلك

ومنه يعلم ان بعض ما نقل من تلخيص كلام الشيخ ان المص لم يبلغ صددا بان
اصطلاح قاطيغورياس حتى لا يصح قوله وهما وجوديان تأمل هو في صدد بيان
الاصطلاح المشهور المعتبر فيه ان يكون الضدان وجوديين على ما يشعر به قول الشارح
فلما يجب ان يشتغل الى آخر ما نقل فلا بد للمص من القول بكونهما وجوديين ولا
يخفى عليك ان المتضايفين ايضا يجب ان يكونا وجوديين وعدم تعرض
المص له بناء على انه لم يوجد فيما بين غير الوجوديين هذا التقابل كيف والمتقابلان
بهذا التقابل مندرجان تحت مقولة المضاف والاعدام لا يدخل تحت مقولة
ثم اشار الى ان الايرادات التي كانت باعثة للشارح على توجيه كلام المص بما ذكره
هكم الايراد عليه بانه لا يصح قوله وهما وجوديان قد عرفت ما يصلح وجها
لدفعها وتفصيله في الصورة الاولى من الصور الثلث المذكورة في مقام السند
فلاندراجها في الوجودي الحقيقي المراد هنا المشار اليه بقوله ههنا والا ان
كان احدهما سلبا للآخر واخرج الصورة الثانية عن المقسم بما ذكره من ان
المقسم هو التقابل بالذات لان المراد من امتناع الاجتماع امتناع الاجتماع
بالذات وههنا ليس كذلك ولا يخفى جريانه في الصورة الثالثة بان يقال مقابلة عدم
الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على
الحول المستلزم لقابلية البصر وكذا دفع الاعتراض الثاني بان يقال بان
التقابل بين وجود الملزوم وعدم اللازم انما هو باعتبار ان وجود الملزوم في
قوة وجود اللازم وان عدم اللازم في قوة عدم الملزوم على ما هو المشهور وفي
هذا الكلام مخطبه للشارح من وجهين احدهما انه جعل المتقابلين بالعرض داخلا
في التقسيم ولم يتنبه ان المقسم هو المتقابلان بالذات على ما اشرنا اليه القا

ولا يبعد ان يزعم ان المتضادين في الاصطلاح الغير المشهور يجوز ان يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا بل يجوز ان يكون كلاهما عدميين بناء على ما ذكره من ان قول
الشيخ سواء كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا حيث
لم يقل او كلاهما عدميا لا يلائم تحقق القسم الاخير يعني ههنا شيء وهو ان
الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث
كان الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر
والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم
اللازم فلزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعله لهذا ذهب بعضهم الى ان
التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب فليتأمل   فالتقابل بين الاوساط
انما هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر يعني ان التقابل بين الالوان
المتوسطة انما هو باعتبار دخولهما تحت جنسهما وكذا بين الطرف والوسط
فالمتقابلان بالذات هما جنس السواد وجنس البياض وبينهما غاية الخلاف
اذ لا يتصور الاختلاف بين جنسين اشد من هذا الاختلاف هذا توجيه كلامه
يرد عليه ما قيل ان كلا من السواد والبياض له معنى بديهي لا يصدق على الحمرة
والصفرة نعم يصدق كل منهما على مراتبه المتفاوتة بالشدة والضعف وليس
الكلام فيه هذا ويرد عليه ايضا ان الحمرة والصفرة وان دخلا في المتضادين
الحقيقيين باعتبار الذي ذكره لكن التقابل الذي بينهما باعتبار خصوصي كون
احدهما حمرة والآخر صفرة اي التقابل الذي بينهما الناشئ من فصولهما
المنوعة لا يدخل تحت التضاد الحقيقي والحاصل ان ما بين الحمرة والصفرة
مثلا تقابل اضعف من التقابل الذي بين السواد الصرف والبياض الصرف

النقض

والنقص منه وكان التقابل الى الشدة متحقق في ذات المتضادين فكذا الاول الضعف
وهذا التقابل بالذات ليس بالعرض ولا يمكن دخوله في التضاد فلا بد من
التفهم فيه وايضا قد يتحقق هناك الوان متوسطة لم يحد التفاوت بينهما باعتبار
قرب احدهما الى السواد والآخر الى البياض ويحكم بينهما بالتقابل والاختلاف
فعلم ان التقابل بينهما لا يرجع الى التضاد الذي بين السواد والبياض فتأمل
بل الذي هو سواد عند شيء يريد ان حقيقة السواد اي السواد الحقيقي
لا يقبل الشدة والضعف انما التقابل بهما السواد الاضافي اي ما هو سواد بالنسبة الى
آخر كما ان الكثرة الحقيقية التي هي حقيقة العدد لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة
والنقصان بل الاختلاف انما هو في الكثرة الاضافية اي الكثرة عند الآخر
قد مرت الاشارة اليه في حاشية التشكيك فتأمل   الشيخ لان حاصل هذا
الكلام ان السلب والايجاب ان جعل المتقابلان بالسلب والايجاب
الاعتقادي اي ادراك وقوع النسبة وادراك لا وقوعها كما يشعر به هذا
المقام ويصرح به في بعض كتب الاصول كان المتقابلان بالسلب والايجاب
امرين وجوديين وقد مر ان المتقابلين بالسلب والايجاب لا بد ان يكون
احدهما عدما للآخر والحق ان التقابل بين الاعتقادين هو التضاد
باعتبار الورود على ذهن واحد والتقابل به لا باعتبار الورود على النسبة كما
يفهم من كلام الشيخ اذ على تقدير ان يراد بهما الاعتقاد وان كان موضوعهما
الذهن لا النسبة بل النسبة متعلق بهما معلوم لهما والمتقابلان بالسلب
والايجاب في القضايا بهما الوقوع واللاوقوع باعتبار امتناع اجتماعهما في
النسبة الايجابية التي بين على رأي المتأخرين او النسبة التامة الايجابية

والسلبية باعتبار الورود وعلى مجموع الطرفين اذا لم يوجد على وجه يختص باحدهما بل يوجد

على انها جزء القضية واذا اخذ على وجه يختص باحدهما فامتناع الاجتماع انما هو

بالقياس الى ذلك الطرف لكن لما كانت النسبة لها زيادة اختصاص بالمحمول بناء

على انها عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع على ما قالوا كان اعتبار المحمول محلا لورود

النسبتين عليه اولى وتسمية هذا النوع من التقابل والسلب والايجاب باعتبار

انه يتحقق ههنا ايجاب وسلب باعتبار ان المتقابلين هما السلب والايجاب

او المراد بالسلب والايجاب السلبية والموجبة مطلق العدم والوجود وهذا

مراد المص بالعقد المنعقد كما ان المراد بالقول المعقول ومن قال انهما قرار

عقليان مراده ان على النسبة التي هي عقلية اراد بها الموجب والمسلوب او وقوع

والا وقوع الوارد من على النسبة الايجابية التي بين بين الشيء وما

نقلنا عن الشيخ في معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يشمل ذلك الا انكار

بالكلية لا يخفى عليك ان اضمحلال الانكار بناء على العقل الاول لا انه يصح

في ان التقابل بالايجاب والسلب يتحقق في القضايا وفي المفرد بين البعض واما على

العقل الثاني توجيهه ان الشيء حمل الوجود في نفسه والعدم في نفسه على الشيء باعتباره

في نفسه وباعتبار سلبه في نفسه وحمل الوجود لغيره والعدم لغيره على الوجود فالعدم

الذي كان رابطة في القضايا والحاصل انه حمل الاول على المتقابلين بالسلب

والايجاب اذا كانا مفردين والثاني عليهما اذا كانا قضيتين والظاهر

كلام الشيخ انه جعل الاول اشارة الى مطلب هل البسيطة والثاني الى مطلب هل

المركبة فيكون مختصا بالقضايا على اي حال وح يتوجه لزوم التدافع بين كلامي

الشيخ ولعل انه لاجل هذا حمل الكلام المنقول ثانيا على ما حمل الاول

وقد يدفع

وقد يدفع التدافع بان كلا منهما ناظرا الى اصطلاح آخر وبان كلامه في بيان

خصوص السلب والايجاب الذي بين القضايا وما في حكمها وح يتوجه على

الشيء ان نقله في بيان الاضمحلال لا ينبغي ولا يصير سندا له لانه خلاف ما ذهب اليه

القائل ولا يحتاج في دفع التدافع الى التاويل الذي يكون بالوجهين

الاخيرين فليتامل الشيء فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا

الشيء ههنا ليس محررا والتحقيق ان السلب الجزئي من حيث انه سلب جزئي ليس

عين مفهوم رفع الايجاب الكلي من حيث انه رفع الايجاب الكلي واذا قطع النظر

عن الكلية والجزئية وجرد النظر الى مجرد النسبتين كان احدهما سلبا للآخر

بهذا الاعتبار يكون السلب الكلي ايضا سلبا للايجاب الكلي فالكليتان

الكلية والجزئية متساويتان في ان السلب في كل منهما ليس سلبا للايجاب ولا

عدما له بالاعتبار الاول وبالاعتبار الثاني يكون السلب في كل منهما عدما

للايجاب الا ان القوم نظروا الى الاعتبار الاول وجعلوا السلب الجزئي رفعا

للايجاب الكلي مع بناء على انه لازم مساو لرفعه وبهذا الخلاف السلب الكلي

بالنسبة الى الايجاب الكلي ومن قال ان التقابل بين الكليتين تقابل السلب

الايجاب لا يبعد ان يكون نظره الى الاعتبار الثاني ولعل الباعث له على ذلك

الاعتبار ان الكليتين داخلة في القسم والتقسيم المشهور مع انه لا يكون داخله

في غير السلب والايجاب واذا اعتبرناهما من حيث انهما كليتان نقول تقابل

السلب الكلي مع الايجاب الكلي انما هو من حيث ان النسبة في احدهما رفع النسبة

في الاخرى واما خصوصية الكلية فلا مدخل لها في التقابل والثاني حق لان وقت

الكلية لا الجزئية بعنوان المنافاة والمقابلة لها واما كلام الشيخ حيث ادخلهما

في التضاد فلعله مبني على اصطلاح آخر   الشارح التضايف جنس للتقابل فانه
يصدق عليه وعلى غيره اي صدق ذاتيا بناء على كونه جنسا عاليا لما صدق عليه
اعلم انه ان اريد بالتقابل والتضايف معناهما المصدري فورد عليه ان التضايف
ليس جنسا للتقابل ولا يكون صادقا عليه وعلى غيره وانما الجنس الصادق
عليه وعلى غيره مفهوم المضاف الذي هو من الاجناس العالية وان اريد بهما
المتقابل والمضاف فورد عليه ان المضاف ليس اعم من المتقابل ولا صادقا
على مفهوم التجاوز والتماس بدون المتقابل بل حيث صدق المضاف صدق
المتقابل بدون العكس الكلي كالسواد والبياض والفرسية واللافرسية و
العمى والبصر وان اريد بالتقابل معناه وبالتضايف المضاف صدق ان
المضاف جنس للتقابل صادق عليه وعلى ما يغايره لكن ورد عليه انه يجعل
قسما منه مندرجا تحته انما القسم منه المندرج تحت مفهوم التضايف واما العكس
هذا بان يراد بالتقابل المتقابل والتضايف معناه فتوجه غاية السقوط اذ التضايف
ليس اعم من المتقابل ولا يجعل قسما من المتقابل بل انما جعل قسما من المتقابل
المتقابل وان اريد بالتضايف المضايف فيكون من خواص المضاف الذي
من الاجناس العالية وحكمه حكمه في العموم والخصوص ودون الجنسية فيرفع حاله
بالقياس الى التقابل ما عرفت على جميع التقادير لا يتحقق ههنا شيء هو اعم
من الآخر اذا اعتبر من حيث هو واخص باعتبار العارض كمفهوم الكلي ومفهوم
الجنس فكيف يصح قول المصنف ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض سواء اريد
بالجنس التقابل او التضايف اللهم الا ان يراد بالعارض معنى العام لا
الخارج المحمول كما في النظر الذي نقله الشارح ويكون المعنى ان التقابل اعم من حيث هو

من مفهوم

من مفهوم التضايف واخص باعتبار قيام حصة من التضايف به وبالحقيقة يكون
تلك الحصة القائمة اخص هذا وما ذكره الشارح في الحاشية على الجواب الاول مندفع
بان التضايف ليس فيما حققنا للتقابل حتى يكون من حيث هو مع قطع النظر عن
العارض اخص منه وكيف والشارح سيصرح بان تعقل التضايف بالكنه لا يتوقف
على تعقل التقابل وما ذكره على الجواب الثالث مندفع ايضا بان مفهوم التقابل من
حيث هو ليس اخص مطلقا من مفهوم التضايف انما يكون اخص من حيث هو من
مفهوم المضاف لكن لا يمكن التقابل معروضا لمفهوم المضاف بل للتضايف
يرد على ما ذكره من الجواب الثالث انه انما يصح كون التضايف والتقابل عارضا
على التجاوز والتماس اذا اريد بهما المتقابل والمضاف مع ان التجاوز لا يكون
تضايفا ولا تقابلا بل يعرض له التقابل والتضايف بالنسبة الى تجاوز آخر
كالاخوة لكن حينئذ لا يصح ان مفهوم التقابل مندرج تحت مفهوم المضاف انما هو
التقابل ولعل الشارح الاشارة الى هذا قال غاية الامر ان يلزم منه اندراج مفهوم
التقابل تحت مفهوم التضايف ويمكن ان يكون المراد من التضايف المضايف
لا المضاف واريد به المضايف المشهوري فيصدق على التقابل ولكن قد علمت في
الشرح ما يدل على ان المتقابلين حقيقة بحسب الاصطلاح هما شيئان لا يجتمعان
في محل واحد من جهة واحدة كالابوة والبنوة لاما لا يحملان على شيء واحد فانهما
يسميان بالمتباينين ولا يخفى ان المتضايفين المشهورين من هذا القبيل ثم لا يخفى
عليك ان تقرير السؤال على الوجه الذي ينطبق عليه الجواب الثالث ليس ما ذكره
الشارح اولا ولعل الشارح لاشعار الجواب الى طريق تقريره لم يقرره على وجه
غاية تحقيق هذا المقام   انت خبير بان التضايف وبيننا الاستغناء اذا خلط

بينهما ان المشتق من التضايف الذي هو قسم من المضايف جعل خاصة مساوية
لما هو جنس التقابل وهو حقيقة المضاف الذي هو الجنس العالي ولا فائدة
فيه نظرا لما يعرض له النسبة الى الشيء فان قلت النظر مدفوع بان التضايف
هو قيد القسم لا القسم الحقيقي ولهذا صرح الشيخ بان التقابل ليس ذاتيا له قلت
هذا غير مفيد في دفع الايراد لان قيد القسم لا بد ان يكون اخص من المقسم او من
وجه فلا يجوز ان يكون اعم مطلقا منه مع ان التضايف اعم مطلقا من التقابل
لصدقه عليه وعلى غيره على ما قرره السائل والصواب على تقدير ان يوجه السؤال
على هذا الوجه اشار بهذا الوجه الى ان يجعل المندرج في كلام المص عبارة عن
المضايف والمندرج فيه عبارة عن المقابل ويحمل الجنس على الخارج الاعم لانه
يكفي في السؤال على ما اشار اليه الشارح وحاصل السؤال ان المضايف يصدق
على كل مقابل من حيث انه مقابل وعلى غيره كالمجاورة والمماسة من حيث المجاورة
والمماسة فيكون اعم من المقابل فكيف يندرج تحته على ما هو مقتضى التقسيم و
على هذا التقرير يندفع الاجوبة المذكورة لدفعه حتى ما حمله الشارح في الحاشية جوابا
قالوا والجواب على هذا التقرير ان يقال انه الجنس اي الجنس الحقيقي الذي هو
المقابل انما يجب بالنسبة الى النوع الذي هو المضايف الواقع قسما حقيقيا
للمقابل بحسب الحمل الذاتي بان لا يصدق المضاف صدقا ذاتيا على شيء الا
ويصدق المقابل عليه كذلك ويصدق المقابل على ما في افراده الحقيقية صدقا ذاتيا
فلا يصدق عليها المضايف كذلك ولا ينافي ذلك ان يكون النوع اعم من الجنس
بحسب الحمل العرضي كما هو ماخذ فيه حيث صدق المضايف على كل مقابل من حيث انه
مقابل اي على نفس مفهوم المقابلة صدقا عرضيا وعلى غيرها مع ان المقابل لا

يصدق

يصدق على نفسها صدقا عرضيا ضرورة ان الشيء لا يكون عارضا لنفسه ولهذا السؤال
جواب آخر يظهر فيما بعد وهو ان اندراج المتقابلين من حيث التقابل في المتضايفين
لا ينافي كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق على ذات السواد والبياض
ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني
حصتي التقابل وعليهما ماخوذين مع العارض وكذا يصدق المقابل على نفسه
من حيث انه مقابل كما يصدق عليه المضايف من هذه الحيثية وان كان صدقا
ذاتيا فان ذلك يكفي لعموم المقسم بالنسبة الى ما هو قسمه بل الحق ان المقابل من
حيث انه مقابل كما يصدق عليه المضايف صدقا عرضيا يصدق عليه المقابل كذلك
ايضا ثم هو ان النوع يصدق على الجنس صدقا عرضيا بحسب الوجودين وبيانه
ان الجنس حقيقة فالنوع خارج محمول على الجنس بحسب هذا الوجود وهذا العرض
مشترك بين سائر الانواع بالقياس الى اجناسها ثم المقابل من حيث انه مقابل
يعرض له المضايف بشرط خصوص الوجود الذهني على ما هو شان المعقولات الثانية
وهذا العروض يلزم منه ان المقابل يصدق على المضايف من حيث انه مضايف
صدقا عرضيا ايضا كما يصدق على سائر المفهومات المتقابلة كالسواد والبياض
والابوة والبنوة واشار الى ما يستلزمه بقوله ثم انه من وجوده في الذهن يصدق
عليه المقابل وعلى ما قررنا ظهر ان قوله ثم انه اي المضايف من حيث هو موجود في
الذهن يصدق عليه المقابل ليس من باب القلب فانه ينبغي ان يقول ثم ان المقابل
يصدق عليه المضايف في الذهن وظهر ايضا ان الانسان للحيوان ليس من قبيل الكل
لان الحيوان جنس للانسان متحد معه بالذات وموجود بوجوده حقيقة دون الكل
لان الحيوان لا يصدق على الانسان صدقا عرضيا ايضا ولا ينافي ذلك كون الانسان

محمولا على الحيوان حملا عرضيا في الخارج والذهن معا لان الحيوان محمول عليه فيهما
وفي مثال المعلوم بالنسبة الى الانسان ان يكون الامر بالعكس لان المعلومية انما تعرض
له في العقل فيكون من قبيل الثاني واما انه ليس من قبيل الاول فهو ظاهر كيف و
المعلومية ليست ذاتية للانسان في اعلم انه لما جاز ان يكون مثل الشبهة السابقة هو
العروض الاول الجاري في ساير الانواع والاجناس بناء على توهم ان لكل نوع
يصدق صدقا عرضيا بدون الجنس على نفس الجنس اشار الى دفعه اولا ثم لما
جاز ايضا ان يكون مثلها العروض الثاني في هذا الموضع اشار الى دفعه ايضا
بان اندراج نفس مفهوم الجنس تحت النوع بان يكون فردا له معروضا له ليس فيه
محذور فليتامل [illegible] ان المعقولية بالقياس الى الغير وكل ما يثبت لشيء
بالقياس الى غيره يكون عرضيا له لان الثابت للشيء بالقياس الى غيره يكون اضافة
بين ذلك الشيء وغيره والاضافة خارجة عن الطرفين والاضافات كالابوة مثلا
يثبت لما هو ذاتي له بالقياس الى غيرها بل انما يثبت لما هو معروض لها كذات
الاب بالقياس الى غيره وهي خارجة عنه فلا يرد ان المعقولية بالقياس الى الغير
لا ينافي الجنسية سيما للامور الاضافية كما فيما نحن فيه والاستناد بان الجسم جنس
للحيوان مع ان حده هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون معقولا بالقياس
الى الابعاد الثلثة وهي غيره قطعا مدفوع بان قابل الابعاد اي مفهومه ليس فصلا
للجسم بل هو ما يدل على ما هو فصله واقيم في حد الجسم مقامه وكيف لا وقد مر ان
المشتق لا يكون ذاتيا لاشتماله على النسبة قوله اذا كان التضايف جنسا بالمعنى
الذي قررناه اراد بالتضايف ههنا معنى المضاف ولهذا كتب ههنا حاشية في
قد سبق ان هذا السؤال على عدم الفرق بين التضايف والمضاف فلا تغفل وانا

بالتضايف

بالتضايف في قوله انها تضايف معناه وهو الذي جعل قسما للتقابل كما ان
المضاف ذاتي لمفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف
اراد بالمضاف في الاول ما هو حقيقة المعقولة وفي الثاني ما هو وجهها اي المعقولية
بالقياس الى الغير ويدل عليه قوله كون التضايف جنسا لمفهوم التقابل على المعنى
المتعارف اي ما هو حقيقة المعقولة لا يستلزم صدق التضايف اي مفهومه يعني المعقولية
بالقياس الى الغير على ما صدق عليه التقابل كما يظهر في المثال المذكور فلا يرد انه
قد صرح انفا بان المضاف ذاتي لمفهوم الاب ولا يصدق على بعض ما يصدق
عليه الاب كزيد وصدق ذاتي الشيء على جميع افراده لازم فههنا حكم بان
عدم صدق ذاتي التقابل على ما صدق عليه التقابل ضروري البطلان وهذا
مناف لذلك ثم يرد عليه ان النسبة المتكررة التي هي حقيقة المعقولية ليست ذاتية
لمفهوم الاب لانها غير محمولة عليه لان الاب عبارة عن المعروض المقيد بالنسبة
لا النسبة المقيدة بالعروض الا ان يريد بالذاتي مطلق الجزء وح يرد عليه ان
الكلام في الذاتي بمعنى الجزء المحمول الذي يصلح للجنسية وايضا التزام كون ما هو حقيقة
المضاف محمولا على زيد لكونه ذاتيا لمفهوم الاب المحمول عليه دون ما هو وجهه اي
المعقول بالقياس الى الغير تعسف اذ القوم صرحوا بان هذا المفهوم من خواصه
الثابتة [illegible] وايضا كما لا يصدق على زيد انه ما يعقل بالقياس الى
غيره لا يصدق عليه المضاف بالمعنى الذي هو حقيقة الجنس اعني هو النسبة المتكررة ايضا
هذا ان اريد بالمضاف النسبة المتكررة وان اريد به المشتق من النسبة المتكررة
الذي هو عبارة عن ذي النسبة المتكررة فيرد ان ما وجهه ليس هو المفهوم المذكور
وهو ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير بل هذا وجه لنفس النسبة ووجه المشتق من

النسبة هو ذو ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير وكان المشتق من النسبة المتكررة محمولا
على زيد الذي يحمل عليه الاب لكن يحمل عليه ذو ما لا يعقل الا مقيسا الى غيره
فحاصل الجواب ان كون التضايف فيه نظر لانه ان اريد بالتقابل معناه اللغوي فيكون
حقيقة جنسه نفس النسبة المتكررة والوجه عبارة عما لا يعقل الا بالقياس الى
الغير كما يصدق على افراد التقابل النسبة المتكررة كذلك يصدق عليها انها لا يعقل
الا بالقياس الى الغير بناء على ان المقابلة والمقابلية متضايفان على ان القوم
جعلوه خاصة مساوية للمقولة وعرفوها به ايضا التقابل ليس عرضيا لافراده التي هي
عبارة عن حصة التي يعرض للمتقابلات كمتقابلة هذا لذاك ومقابلة ذاك
لهذا اذا السلب الايجاب والعدم والملكة مثلا فانما يصدق عليهما المتقابل
لا التقابل نعم المقابلات المخصوصة العارضة لها يصدق عليها التقابل لكن
صدقا ذاتيا لا عرضيا ويمكن دفع الاول بان مراده ان التضايف الذي هو
قسم للتقابل لا يلزم صدقه على سائر افراد التقابل من كون المضاف الذي هو
حقيقة الجنس معقولا على تلك الافراد الا انه عبر عن ذلك بما يعقل بالقياس الى
غيره وهذا هو الحقيقة لا الحمل على التضايف بل انما يصدق على المضايف والامر
فيه سهل لكن المضاف الذي هو حقيقة الجنس صادقة على جميع افراد التقابل من
المتقابلات المخصوصة وان لم يكن صادقة على المتقابلات كالسواد والبياض بتقدير
وان اريد بالتقابل المقابل فيكون الجنس عبارة عن ذي النسبة المتكررة ودونها
عبارة عن ذي ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذلك كما يصدق على افراد
المتقابلات كالسواد والبياض انها ذات النسبة المتكررة اي التقابل العارض
لها كذلك يصدق عليهما وما لا يعقل الا بالقياس الى سوا سوا على ان هذا لتوجيه

٢

على تقدير تمامه لا ينطبق على عبارة الشرح بل هي نزل واد وهو في واد وعلى ما يظهر لمن
تامل فيها فلت بل ما لا يخفى عن بعد وذلك لان ضمير لحقته على ما تقتضيه الظاهر
كان راجعا الى التضايف كان الجنس عبارة عن التقابل لا التضايف والمراد
بمثل هذا المقام المقام الذي لم يذكر جنس التضايف وكان السابق بل الفصل
التضايف فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض
احض من المتضايفين ليس ابطاهره بيانه ما سبق منه آنفا ان المتقابلين
يصدق على ذات السواد والبياض والعدم والملكة ولا يصدق عليهما انهما المتضايفان
ويمكن ان يجاب بان المراد ان مفهوم المتقابلين احض من المتضايفين مع
قطع النظر عن العارض الذي ذكره المجيب المحقق اي التضايف وليس المراد
ان المتقابلين احض من المتضايفين مع قطع النظر عن العارض مطلقا كيف
وقد سبق منه ان الاخصية باعتبار عروض حقيقة التقابل الا انه لكن يشكل
قوله ومقولية عليها بالتشكيك يمكن ان يقال ضمير عليها عبارة عن افراد الاقسام
لا عن نفس الاقسام وعلاقتها عرضي لافرادها فان التضاد مثلا عرض للمثل
السواد والبياض لانه ثابت لكل منها بالقياس الى الآخر وقد عرفت ان كل
ما كان كذلك يكون عرضيا لما هو ثابت له ثم الفرق الذي فعله انه حيث جزم
بان يعقل مهية المضاف بالكنه لا يتوقف على تعقل التقابل وتردد في العدم
والملكة والسلب الايجاب لا يخلو عن تحكم وذلك لان المضايف جهته انه
معقول بالقياس الى الغير ضمرانه عبارة عن المعروض المضايف لا مفهومه وجعله
عبارة عن مفهوم المضايف على تقدير ان يكون حمله معقول بالقياس الى
الغير عليه على طريق حمل الشيء على نفسه تخدشه انه لا يلايم اتمام قوله انه ينبغي

ان يق ماهية المعقول بالقياس الى الجزء الآخر سهل   بل الى نفس المتضايفين
وذلك باعتبار الالة وبين المفهوم وفرده لا باعتبار ان مفهوم المتضايفين
يعرض لهما التقابل من حيث وصف التضايف اما اولا فلما فيه من التكلف واما
ثانيا فلان امتناع الاجتماع المعتبر في مفهوم التقابل انما هو بالنسبة الى
موضوعاته لا افراده من حيث انها افراده الا ان يكون لتلك الافراد جهة
الموضوعية   في شيء من الصدق والكذب ذكر الكذب بيان للواقع ونفي
استطرادا وتبعا للصدق والا فالمعتبر في التقابل بالمعنى المشهور عدم
الاجتماع والتمانع في الصدق لا في الكذب واراد بالوجوه القريب ما يجيء
الوجوه المذكورة في الشرح واشار بهذا الى ان الدلائل المذكورة في الشرح انما
قيمت على كون السلب اقوى بحسب التصديق لا التحقق فلا يرد على الدليل الاول
انه انما يثبت نفي الواسطة في الاثبات لا العروض والثبوت والمطلوب هو
الثاني وان كان الثالث يمكن اجراؤها في كل منها لكن اطلاق لفظ
الاشد على معنى نفي الواسطة في الاثبات وفي الاضعف اللازم منه على ثبوت
الواسطة في الاثبات في كلام المص اقتصارا بالشيخ بعيد بل في غاية البعد على
ما سيصرح به رحمه الله وكذا اطلاق لفظ بالذات وبالتبع على ما وقع في الشرح
على هذا ايضا بعيد غاية البعد والحق ان السلب في نفسه اشد فان العقل
يحكم بانه لو لم يكن السواد مثلا مستلزما لعدم البياض لم يكن منافيا فالمنافاة في الاول
وبحسب التحقق وليس مجردا انه واسطة في الاثبات واراد بالجسم الشفاف ما كان
من العنصريات كالبسائط العنصرية وتلونها انما هو بالتركيب بينها وهو تم من
هذا الكلام ان الشفاف ما لا لون له على ما فسره به بعضهم ويجيء في الشرح انه يظهر

بل معنى الشفاف ما لا يحجب ما وراءه وان كان ملونا كالزجاج الملون ووجهه
ان التمثيل ببعض الاجسام الشفافة وهو ما كان غير ملون تنبيه هنا لحيث وهو
انه لو سلم ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف
فذلك لا يدل على ان التمانع الذي بين عدم البياض والبياض اضعف في
التعقل من التمانع الذي بين البياض والسواد بيانه ان الجسم الاسود يشتمل على
امرين كل منهما ينافي البياض السواد وعدم البياض لان السواد مستلزم له
في الشفاف لا يتحقق الا المنافي الواحد للبياض وهو عدم البياض ولا
يتحقق الآخر لان عدم البياض لا يستلزم ان يكون التمانع الذي بين السواد
والبياض في نفسه اقوى من التمانع الذي بين البياض واللابياض كيف
لو فرض ان السواد لا يستلزم اللابياض لم يتحقق المنافاة بين البياض
وبينه هذا   هذا مع ما سبق في سوق الدليل اذ قد عرفت ان حمل الكلام
المص على هذا المعنى بعيد غاية البعد وسيصرح به وذلك لان التشكيك في
مفهوم الاشدية انما يتبادر منه ان صدقه على بعض الافراد اشد في الواقع
وبحسب التحقق من صدقه على الآخر لا ان التصديق بثبوته لبعضها اظهر من
التصديق بثبوته الآخر يمكن ان يق مراد المستدل بانحصار منافي ايجاب الخير في
لما توجه على تقريره للوجه الثاني انه لا يلزم من نفي كون ايجاب الشر وسلبه منافيا
لسلب الخير ان لا ينافيه الا ايجاب الخير بل الظاهر السابق الى الذهن ان ينافي
سلب الخير سلب سلب الخير بناء على ما اشتهر ان نقيض كل شيء سلبه ولهذا ذهب
السيد السند الى ان نقيض السلب سلب السلب التزاما وذلك ذكرا ولا يكون حينئذ
ايجاب الخير بالذات منحصرا في سلب الخير على انه لو سلم وان نوقش فيه بانه منافي

لما قررت آنفا من ان الضد اقوى في التمانع بالنسبة الى الشيء من سلبه فيه توجيه
وذلك لان مراده ههنا نفي الواسطة في الاثبات على ما قرر ان المنطق الاشد
في التصديق لا في التحقق ثم جعل كون منافي سلب الخبر بالذات منحصرا في
ايجاب الخبر متفرعا عليه لازما منه ولما كان في هذا اللزوم نوع خفاء بل ربما
انكره السيد استشهد عليه بنقل كلام الشفاء ولما كان الدعوى التي ذكرها
هي بعينها ما ذكر الشيخ ثم نقل كلام الشيخ في تحرير الدعوى او ما لا اختصار
او مي اليه بذكر كلمة او المقيدة للتعليل الجيب لقوله ثم لا يخفى ان بقرينة
الدعوى ينبغي حمل التضاد الواقع في كلام الشيخ على مطلق التنافي ان ليس المراد
للتناقض وعلى التنافي بالذات الذي عبر عنه الشيخ اولا بقوله على الاطلاق
وذلك الشيء في كلام الشيخ اشارة الى الشيء الثاني وضمير لا يضاده للشيء
الاول ثم دعوى انه اذا كان لشيء مناف بالذات لشيء كان الآخر منافيا
بالذات له حق لا شبهة فيه لان المنافاة الذاتية بين النسب المتكررة تكون
من الطرفين فلا يجوز ان يكون السلب منافيا بالذات للايجاب ولا يكون
الايجاب منافيا له بالذات بل المنافي له سلب السلب على ما زعمه السيد
لكن الخفاء في ان منافي السلب الايجاب غير ظاهر بل الظاهر ان سلب السلب انسب بمنافي
له بالذات اللهم الا ان يدعى ان السلب لا يكرر وروده على نفس السلب وقد مر
اليه الاشارة فيما قررنا ظهر وجه قوله وعلى هذا يندفع الاعتراض ولا
نتوهم انه تخصيص للتمانع بالذاتي يرجع الوجه الثاني الى الاول او انه لم يذكر
في الوجه الاول حديث الخفاء رأسا كما انه لم يذكر في الوجه الثاني ان التنافي
بالتنافي بين الايجاب والسلب لا يحتاج الى ملاحظة امر خارج بخلاف

الضدين

الضدين مثلا   قلت السلب والايجاب بالنسبة الى آخره يلتفت في
الجواب الى ان يقول التقابل بالذات المنقسم الى الاقسام الاربعة مقابل
التقابل بالعرض بمعنى عدم الواسطة في العروض على ما اشير اليه من ان التقابل
بين الوحدة والكثرة ليس بالذات والمراد بالتمانع بالذات ههنا نفي
الواسطة في الثبوت ولا ينافي نفي الواسطة في العروض اثبات الواسطة
في الثبوت ولعل السلب والايجاب يكون واسطة في ثبوت التمانع لهما في نفس الامر
وان اشير الكلام في عدم الواسطة في ٢ وحق التمانع وذلك لما نقل عن الشيخ
ان الغاية بين المتضادين اقوى في ذاتهما عن السلب والايجاب ولما كانت
بالواسطة لا يجوز ان يكون اقوى من التي بلا واسطة بناء على ما يقول لكن
ان المراد بالاقوى ههنا الاول لا الاشد به الحقيقة لانه من خواص الكيف
ولا شك ان المنافاة بلا واسطة اولى من التي بواسطة وفيه ان الاولوية
جهات ووجوها مختلفة فلعل المنافاة بالواسطة اولى من جهة اخرى على انك
عرفت ان الحق ان المنافاة بين الايجاب والسلب اقوى ورا ولا يجب التحقق
الواقع لا بمجرد القصد فليتامل   فتامل في الوجهين اما في الوجه الاول
فلان المنافاة بالذات بمعنى نفي الواسطة في الاثبات غير معهود في كلامهم
وكذا المضادة على الاطلاق واما في الثاني فلان حمل التقابل بالذات على
ما يتناول التقابل بالذات حقيقة وعلى بعض ما هو تقابل بالعرض كالسالبة
الجزئية بالنسبة الى الموجبة الكلية تعسف ظ على ان الفرق بين عدم اللازم
ووجود الملزوم والسالبة الجزئية والموجبة الكلية والمطلقة والدائمة
الى غير ذلك غير ظ بل الظ عدم الفرق اصلا   وهو الظ عبارة المص

حيث قسم الى ذلك لانه لو كان احد الاربعة عنده هو المشهوري لينبغي ان
يقول وهذا يسمى بالتضاد المشهوري وقد يطلق التضاد على معنى آخر يسمى
بالحقيقي او حصره الى الحقيقي والى ما هو قسيمه من القسم الآخر للمشهوري فلما لم
يقل كذلك بل فصله اليها قيل بها ان المراد منه فاذا اعلم ان ما جعل قسما يلزم
ان يكون مشهوريا وان يكون حقيقيا هذا هو ما في العبارة وفي العدم
والملكة علم من التعريف الذي ذكره انه شامل لغير المشهوري من الحقيقي ايضا لكن
العبارة ههنا على ما هو مقتضى ظاهره بناء على هذه القرينة هذا لم لا يجوز ان
المتبادر من التضاد هو الحقيقي لان المطلق ينصرف الى الكامل من افراده
وايضا كما ان الحقيقي في العدم والملكة يكون قسما على مقتضى تعريفه ينبغي ان
يكون الحقيقي ههنا قسما ايضا حملا على نظيره ولكن هذا لا ينافي المشهوري لتحقق
المانع فتأمل فيه ثم اخذه من هذا الكلام وهو انه يمكن ان يكون احد الاقسام
الاربعة الحقيقي تارة والمشهوري اخرى ودفع التنافي بين كلام الشيخ على ما
اليه الاشارة سابقا انه مشعر بانه احد الاربعة التضاد الحقيقي وبين ما اشتهر
بينهم ان احد الاربعة هو المشهوري والا لم يستقم الحصر في الاربعة بان كلام
الشيخ ناظر الى النظر الدقيق والمشهور الى النظر الجليل وما بعده في بادي
النظر وقد عرفت ما يرد على توجيهه ان هذا الاوساط ليس تقابل بالذات مفصلا
فلا نعيده فقد مر ان غاية الخلاف انما هو بين السلب الا ان يعلم
بذكر قول الشارح ان الثالث هو التضاد المشهوري لما اشار الى دفعه انفا
على انه يمكن ان يقال تحقق الاستدلال في القسم الثالث الذي هو المشهوري على
تقدير التسليم لا يقتضي تحققها في جميع انواعه بل يكفي تحققها في بعضها كما في التحقيق

والا

والامر الوجودي المقابل في العدم والملكة في جانب العدم هو الاستعداد بل
يعلم من الشفاء حيث قال معنى العمى هو سلب البصر بالفعل مع وجوده
بالقوى وارادة تحقيق الحال في ذلك ما ذكره مفصلا على ما نقل من الشفاء
من ان كون السلب غاية خلاف الايجاب انما هو بحسب التصديق واما بحسب
التحقق فليس كذلك وانت ايضا قد عرفت تحقيق الحال فيه اقول نعم لو
سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب فهذا الكلام من الشارح
متوجه على قول التقابل نعم ان نفس المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
الى قوله كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور شيء نقيضين
وحاصله انه لا حاجة في تسمية معنى كل شيء ورفعه بلفظ هو التناقض انما
الى تفسير ذلك بمعنى آخر وهو ما ذكره القائل اي المفهومان المتناقضان
لذاتيهما وهو مساو للمعنى المذكور فلا يصح الحصر المفهوم من قول القائل
ان نفس المتناقضان اخذ بما قررنا ظهر ان كلام الاستاد لم يكن قول المعترض الى
بل الجواب حق ان يقال الحصر اضافي بالقياس الى المعنى المشهوري وهو المخصوص
بالقضايا اذ المراد ان نفس المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
اذ ما يساويه من عام القضية والمفرد لا ما هو المشهور مما اختص بالقضايا
لان الوحدة فيهما لا تشترط بخلاف التناقض بين القضايا بهذا الوجه
محل نظر وكذا قوله فيكون مراده من تحقق التناقض لاشعار الكلام بان هذا
التوجيه متفرع على التوجيه المذكور وليس كذلك مع انه تكلف ظاهر فتنبه
الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد او لا ويؤيده قول المصنف لا كذا با
لامكان عدم الموضع حيث لم يذكر مع عدم الموضوع عدم الاستعداد ايضا

واراد بتقييد العدم بالملكة ان يؤخذ جزاه المجموع الحاصل من العدم والملكة كانه المعدودة المشهورة او المجموع الحاصل من العدم والملكة والبنية على ما هو محمول السالبة المحمول فيتنا ول السالبة المحمول لان وجودها في الموضوع هو بعينه وجودها فيه فهذا الا يدفع ايراده لانه انما يدل على ان الفصول بحسب الوجود الخارجي متحد مع النوع ومشروطا بالشرط المذكور ومعلوم انها بحسب الوجود الذهني ممتاز عن النوع وبحسب هذا الوجود يصدق عليها تعريف التضاد المذكور فيها فليتامل الشارح هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية تدقيق لا يخفى ان كلام المصنف كما يستفاد منه تعريف العلة يستنبط منه تعريف المعلول ايضا وكما ان تعريف العلة لا يصدق الا على العلة الفاعلية وحدها او ماخوذة مع غيرها اي على طريق التقييد لا على طريق الجزئية كذلك تعريف المعلول لا يصدق الا على المعلول بالاضافة الى العلة الفاعلية ولا يصدق عليه بالاضافة الى سائر العلل مع ان المعلول كما كان معلولا بالاضافة الى الفاعل يكون معلولا بالاضافة الى سائر العلل كما ان سائر العلل علل بالقياس اليه وهذا مبني على ما تقرر انه لا بد في تعريف الاضافات من اعتبار الاضافة بالقياس الى كل ما كان الاضافة بالقياس اليه ولهذا اورد على تعريف النوع الاضافي حيث ذكر فيه قيد الاولوية لاخراج الصنف ان هذا القيد لا يصدق على نوع الانواع الا بالاضافة الى جنسه القريب فلا يصدق عليه بالاضافة الى غيره من سائر اجناسه مع ان نوعيته بالقياس اليها جميعا ولهذا سمي نوع الانواع وكان الشارح لم يتعرض لهذا الايراد في تعريف المص كما ذكرناه فاكتفى بالاول عن الثاني ولم يفعل بعكس ذلك لان فساد تعريف العلة اظهر من

فساد تعريف المعلول لان من تعريف العلة يخرج بعض العلل مطلقا ولا يصدق التعريف عليها باعتبار اصلا بخلاف تعريف المعلول فانه يصدق على جميع المعلولات لان كل معلول لا بد له من فاعل لكن لا بجميع الاضافات ثم الظاهر من قول الشارح فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى انه نتيجة الكلام ومحض الاعتراض فيكون مختصا بالتقسيم والاولى ان يجعل كلاما متضمنا لايرادين احدهما على التعريف وثانيهما على التقسيم ولما كان الثاني متفرعا على الاول قال فلا يصح تقسيم العلة والجواب عن ايراده على تعريف العلة ان العلة وان كان ظاهرا في معنى التاثير ومخصوصا بالفاعل في عرفهم لكن المراد ههنا مطلق العلة بقرينة التقسيم ووقوعه جزء التعريف العلة في صور مجيء مطلق العلة والمعلول وان المعرف هو العلة الفاعلية والاكتفاء بتعريفها للتنبيه على زيادة مدخليتها في المعلول لانه المفيض للمعلول او على ان المعلول اولا انما يحتاج الى ما يقتضيه وهو الفاعل والاحتياج الى ما عداه انما هو لتوقف افاضته عليه ولا يخفى ان الجواب الاول يدفع الايراد عن التقسيم ايضا ويمكن دفعه على التوجيه الثاني ايضا اما بارجاع الضمير الى العلة الحاصلة من التعريف بطريق الاستخدام او بارجاعه الى العلة المطلقة الواقعة في صدر البحث هذا واعلم ان المراد في تعريف العلة الصورية من كون المعلول حاصلا معها بالفعل وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا اي ناشيا عن نوع تلك العلة والمراد في تعريف العلة المادية من كون المعلول حاصلا معها بالقوة عدم وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا فلا يشكل تعريف العلة الصورية والمادية بهيولى الفلك بالنسبة الى الصورة الجسمية والنوعية المعينتين بل

هيولى جميع الاقسام بالنسبة الى الصورتين المطلقتين   اقول حاصل
السؤال قد تبين منشأ السؤال اما اشتراك لفظ الصورة بين الشكل والعلة الصورية
وهو المستفاد من كلام السيد السند او اعتقاد ان الشكل هو العلة الصورية في
مثل السيف اما بان يعتقد ان الشكل المعين هو العلة الصورية للسيف المعين
مع عدم تحققه في السيف الخشبي وهو مقتضى كلام كلام سيد المحققين ظاهرا او
يعتقد ان نوع الشكل المخصوص علة صورية لنوع السيف مع اعتقاد تحققه في
السيف الخشبي وهو مختار الاستاد ولا يخفى عليك ان الاقوى في تقرير السؤال
هو الثالث كما ان الاضعف هو الثاني هذا ويرد على جواب المحقق الشريف
بعد التحقيق ان هذا الجواب انما كان ملائما لو كان السؤال ان صنفا من نوع
صورة السيف علة صورية لنوع السيف وقد تحقق في الخشب الصورة تلك
الصورة مع تخلف نوع السيف وظاهر ان ذلك الصنف ليس الا الحاصل في الالة
الحديدية ولا مجال لتوهم غيره فكيف يتوهم تحققه في الخشب حتى يجاب بان
الحاصل في الخشب ليس هذا الصنف بل صنفا اخر الا ان يتكلف ويقال حاصل
الجواب منع كون نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف والسند بان الصنف
المعين من ذلك النوع علة صورية لنوع السيف الا انه لم يذكر هذا المنع صريحا
بالسند كما هو الشايع لكنه غير السند المذكور لملازمته وهو انه اذا حصل ذلك
حصل السيف بالفعل اولا شك انه لازم لكون الصنف المعين فيه علة صورية
للسيف واما ان الحاصل في الخشب ليس غير ذلك الصنف فليس من تتمة الجواب بل
لتعليته بان الصنف الذي هو علة صورية للسيف لم يتحقق في السيف الخشبي حتى
لا يتوهم الايراد وبهذا الصنف ويمكن ان يحمل قوله والعبارة المشعرة في الجواب اشارة

الى

الى هذا التكلف نظرا الى مجرد جعل التعيين الصنفي وجعل الفرد على الصنف
وجعل حصول الصنف لشخصه على معنى حصول شخص منه على ما اشار اليه بقوله
فانه اذا حصل شخص من ذلك الصنف او بقوله بعد تسليم ان صورة السيف
هو نوع الشكل المخصوص او صورة السيف من نوع الشكل المخصوص وقوله من
غير كلفة اشارة الى ان في التسليم المذكور نوع كلفة وهي التزام ان نوع العلة
الصورية للمركب ليس علة صورية لهذا النوع من المركب بل لما هو منه والعلة
الصورية لنوع المركب شيء غير نوع العلة الصورية مع ان العلة الصورية
شانها ان يحصل بانضمامها الى العلة المادية نوع من المركب فبانضمام نوعها
الى المادة يحصل نوع من المركب وبانضمام صنفها يحصل صنف من المركب لا ان
نوع المركب يحصل انما هو بنفسها ولا مدخل فيه لعوارضها الصنفية وما ذكرنا
وان كان صالحا للدفع لكن فيه نوع كلفة وتعسف   قلنا ما ذكره وهو انه لا
يوجد للانواع الحقيقية فقد يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان المستفاد من
كلام الشيخ هو نفي العلة المادية والصورية في الاعراض لا مطلقا بل على وجه
يكون جزءا منه يدل عليه بطريقة الجنس اي يكون بحيث اذا اخذ لا بشرط شيء
يكون جنسا وجزءا اخر يدل عليه بطريقة الفصل اي يكون بحيث اذا اخذ لا بشرط شيء
يكون فصلا والحاصل ان الشيخ نفى التركيب من المادة والصورة اي العلة
المادية والعلة الصورية في الاعراض بان يكون الجنس ماخوذا من المادة و
الفصل من الصورة لا نفي التركيب من المادة والصورة مطلقا وما ذكره رحمه الله
من الجواب يلزم التزام ان المربع مثلا ليس نوعا حقيقيا تامل وقوله لا يبقى سؤال
آخر وبيان لمنافاة اخرى بما اشار من جواب السؤال الاول اشار اليه بقوله

ولا منافاة بينه وبين ما ذكره ههنا وحاصل المنافاة انه عمم العلة المادية و
الصورية ههنا وهو يستلزم لتعميم المادة والصورة بناء على انهما مستعملة بلا فرق
وفي بعض الحواشي خص المادة والصورة بالمحل المتقوم بالحال كالهيولى الاولى و
الحال المتقوم بالمحل وهو الصورة ومحصول المنافاة الثانية انه عمم العلة المادية
والصورية وكلامه في بعض الحواشي مبني على ان العلة المادية والصورية مختصة
بالاجسام والاظهر بيان المنافاة الاولى لما انه قد استعمل السيد قدس سره في
حاشية التجريد على ما نقل عنه حيث قال والمادة والصورة لا توجدان
الا للمركب وكذا انه قد تطلق الهيئة للسرير فهو الصورة وكالخشب للسرير فهو
المادة بالمعنى العام المتناول للجواهر والاعراض مع ان كلامه في بعض الحواشي
بتخصيصهما بالاجسام ثم انه لا يخفى ان المادة والصورة في كلام الشيخ المنقول
الصر بالمعنى العام المتناول للاعراض ايضا والا فلا حاجة لسؤال المص بقوله
فان قيل ولا فائدة لقول الشيخ حيث نفى التركيب عن المادة والصورة في الاعراض
فالاحتياج والامكان وما يا وقيها موضوعه او لا ومفروغ عنها
قد يق هذا في الامكان وما يتقدم عليه لو كان تقدم واما الاحتياج فالظاهر ان
خروجه عن تعريف العلة لان المتبادر من احتياج الشيء الى امر ان لا يكون ذلك
الامر نفس الاحتياج واما في الوجوب فيمكن ان يق انا نفرضه نفس المعلول بان
المعلول يعرض المعلول الاول من حيث انه واجب بالغير واما في وجود العلة
ان يق الصواب انه نفس العلة مثل ما قلنا في الوجوب بناء على ان العلة هو الواجب
تعالى ووجوده عينه ويتجه المناقشة في الايجاب والتاثير فليتامل ثم هذا لا يخفى
ان ما ذكره من التوجيه مبني على التعريف الذي اورده للعلة ولا يتم على تعريف

المص

المص ولا على تعريف الذي ذكره الشه كل مفهوم كما يصدق على الواحد من
افراده كذلك فيه نظر لان الواحد بالشخص يصدق على الواحد من افراده ولا يصدق
على الكثير منها وصدق الآحاد بصيغة الجمع لا يقتضي الاصدق على حقيقته مدلول المفرد
على واحد واحد من افراده لا صدقه على المجموع لا يق قد تقرر فيما قيل ان لا
تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة مطلقا انما التقابل بينهما بالعرض لان
التقابل بالعرض يكفي في مطلوبنا على ان لنا ان نعتبر الكثير بما ينقسم والواحد
بما لا ينقسم ولا شك في تحقق التقابل بالذات والايجاب والسلب ثم لا يكاد ان
الواحد المقابل للكثرة يصدق على تلك الكثرة فكيف يخرج قيد الوحدة في
التقسيمات لمجموع الاقسام وكيف يخرج العلة التامة عن القسم بقيد الوحدة
حتى يحتاج الى الاعتذار بان اعتبار الوحدة في جميع التقسيمات غير لازم الى غير
ذلك من المفاسد ويلزم ان يتكلف ويق مراده رحمه الله ان كل كلي كما يصدق على
الواحد من افراده يصدق على الكثير منها اذا لم تكن منافيا لتلك الكثرة العارضة
لتلك الافراد واما الواحد والكثير فيحمل على غير المتنافيين لكن يتجه المناقشة
انه ح يكون من قبيل المثال الاول ولا فائدة زائدة في ايراده تامل وما
حاصل الجواب ان اللازم على تقدير كون العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول
بتوقفات كثيرة توقف المعلول على نفسه بتوقفات كثيرة وليس فيه محذور لان
حاصله توقف المعلول على كل واحد من اجزاء نفسه وذلك واقع وكذا يلزم
توقف المعلول على كل واحد واحد من اجزاء علته التامة التي من جملتها اجزاء
المعلول ولا يلزم توقف المعلول على نفسه بتوقف واحد وليس كل ما هو داخل
في العلة التامة يتوقف عليه المعلول بتوقف واحد بل كل ما توقف المعل

عليه يتوقف واحد كان داخلا فيه ولا عكس واعلم ان حمل التوقف الواقع في تعريف
العلة على هذا المعنى العام يقتضي صدق التعريف على المعلول بالنسبة الى نفسه فيلزم
صحة قولنا ان الشيء علة لنفسه مع انه بعيد سخيف فعلم ان توجيه تعريفهم على هذا
الوجه حمل كلامهم على خلاف مرادهم فالحق ان يحمل الموقوف عليه على المعنى المتبادر
المتبادر بينهم وهو الموقوف عليه بتوقف واحد ويلزم ان اطلاق العلة التامة
بمعنى آخر كما قرره الشارح وقد يجاب عن السؤال بوجوه ضعيفة منها ان مجموع المادة
والصورة ليس نفس المعلول مطلقا بل بشرط مقارنة الصورة للمادة و
حلولها فيها والمعتبر في العلة التامة انما هو المجموع مطلقا لا بشرط المقارنة المذكورة
وفيه نظر لان المعلول كما يتوقف على مجموع المادة والصورة يتوقف على مقارنة
الصورة للمادة ايضا فيكون هذا الشرط ايضا معتبرا في العلة التامة وح يصير
المجموع عين المعلول فتامل وجوابه ان المقارنة وان كانت داخلة في العلة التامة
لكن لا يلزم من دخولها ودخول كل واحد من المادة والصورة فيها دخول مجموع
المادة والصورة على ان يكون الصورة مقارنة للمادة فيها فان قلت يلزم
من دخول كل واحد دخول المجموع الثلثة قلت اولا المجموع الثلثة ليس عين المعلول
ضرورة خروج المقارنة عنه وثانيا ان المجموع المقابل منفردا بعضها عن بعض بلا
شرط الارتباط داخل لا يلزم منه دخول مجموع الثلثة بل الاثنين بينهما بشرط
الارتباط وفرق ما بينهما وتحقيق فتامل ومنها ان توقف العلة التامة على كل واحد
من اجزاء المعلول لا يستلزم التوقف على المجموع ولا يلزم من كون كل واحد من
اجزاء الشيء جزءا له كون المجموع جزءا لهذا الامر كما في المعلول بالنسبة الى اجزائه
وفيه ايضا نظر لان كل واحد من اجزاء الشيء اذا كان جزء الشيء يكون الاجزاء جزء

كما ينا

كما ينافي فيه ضرورة انه لا بد من اعتبار الفاعل بكون المجموع جزءا لهذا الشيء بديهة
والا لزم تحقق كل واحد من مجموع في هذا الشيء المركب مع عدم تحقق المجموع
فيه ومنها انه يقرر عندهم ان الواقع العدد مركبة من الوحدات تلك العدة
ليس الاعداد التي تحت نوع جزء الذلك النوع فكل واحد من مجموع الوحدتين
الذي هو حقيقة الاثنين جزء للاربعة مع ان المجموع الذي هو عين حقيقة
الاثنينية ليس جزءا منه وفيه ايضا نظر لان المقدمة المذكورة بديهية وقد بينا
عليها واما حديث عدم تركب العدد من الاعداد التي تحتها فقد قرره الاستاد
انه مبني على اعتبار الجزء الصوري في العدد ومنها ان المادة والصورة باعتبار
الاجمال عين المعلول وباعتبار التفصيل داخلة في العلة التامة وضعفه ظ
لان الاجمال والتفصيل صفة العلم ولا يختلف به حال الشيء المعلوم المتحقق
بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن العلم اجماله وتفصيله اللهم الا ان يرجع
الى الجواب الذي نقلنا ثانيا وح يندفع بما ذكرنا   واما ما قيل من انه لا
في المقسم له تعالى ان يقول الكلام كان في عدم صدق التعريف على العلة
التامة وقد اندفع هذا بما ذكره من التعميم في التعريف ولا يقدح فيه كون
الوحدة معتبرة في التقسيم حتى يتعرض له والجواب عنه من وجهين احدهما انه
جواب لسؤال آخر بما يورد ههنا وهو ان بما ذكرت وان اندفع الاعتراض
عن التعريف لكن يمكن الايراد على التقسيم اي تقسيم العلة مطلقا الى التامة
والناقصة بانه لا يتناول العلة التامة بناء على اعتبار الوحدة في المقسم ولا
يندفع بما ذكرته وثانيهما ان جواب الشارح عن عدم صدق التعريف على العلة التامة
انما تم لو لم يعتبر الوحدة في تعريف العلة وقد اعتبرت لانها معتبرة في المقسم

والمقسم معتبر في حدود اقسامه فالوحدة معتبرة في تعريف العلة التامة المستنبط من
التقسيم ولا يخفى ان هذا الجواب اقرب الى المقام لكان الاول اقوى اما الاول
فلا اما الثاني فلانه يرد على الجواب الثاني ان اعتبار الوحدة في المقسم لا
يستلزم اعتبارها في حدود الاقسام بل المقسم بدون هذا الاعتبار معتبر في
حدود الاقسام كيف ولو كان كذلك يلزم اعتبار الوحدة في حدود التقاسيم
الموجودة في الخارج مثلا يلزم في تقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ان
يكون الوحدة داخلة في الانسان نعم يمكن ان يقال لا بد في التقسيم من صدق
المقسم بصفة الوحدة على اقسامه مثلا يصدق على الانسان انه حيوان واحد
مع انه لا يصدق على العلة التامة انه علة واحدة وهذا سؤال آخر يرد على
التقسيم ولا دخل فيه لتعريفه فقد ذكرناه وجعلنا قوله وقد اشار الى دفعه
لانه قريب المأخذ جدا مما ذكرناه في الوجه الاول من الجواب هذه شبه
مصادرة وانما قال شبه مصادرة لان الظاهر ان المصادرة الحقيقية ان يجعل
احدى المقدمتين عين الدعوى وههنا ليس كذلك بل يكون الدليل موقوفا على
الدعوى ويرد على الجواب المذكور ان العلة الغائية كما هي علة بحسب الوجود
الذهني للموجود فيلزم ايضا كون العلة التامة للموجود الخارجي معدومة خارجية
وهذا محال لان المعدوم الخارجي لا يصح ان يؤثر في الموجود الخارجي الا ان
يقصد محض عدم لزوم كون العدم اي الشيء من حيث العدم مؤثرا وكون
المعدوم المطلق مؤثرا ولا يلزم شيء منهما في الصورة المذكورة هذا ولا يخفى
ان الظاهر من كلام الشارح حيث قال واما بحسب عدمه فقط كالمانع ان علية المانع
بحسب نفس العدم من حيث كونه معدوما وما ذكره في جواب الدليل انما يدل على

العلة

العلة التامة للوصول مثلا لا بد ان يشتمل على امر ليس موجودا خارجيا لان نفس
العدم دخيل بيان ذلك انه لو كان مدعى الدعوى هو الاول يتوجه ان يقال لا يجوز
ان ينتهي سلسلة علة الوصول الى امر وجودي اعتباري يكون دخيلا باعتبار نحو
الوجود الاعتباري لا باعتبار نفس العدم الخارجي فان قلت كما انه لا يجوز ان
يكون الامر الذي يتوقف عليه الوصول امرا اعتباريا محضا بل لا بد ان يكون
متحققا في نفس الامر وح يلزم التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر وذلك ايضا
محال كالتسلسل في الموجودات الخارجية قلت الاستاد لم يقل باستحالة مثل هذا التسلسل
وقد تحقق عنده قول المصنف ان الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون متعقلا
باعتبار ذاته ان الامكانات واللزومات موجودة في نفس الامر بوجود الموجود الخارجي
وليست موجودة بوجودات متمايزة حتى يستحيل هذا الكل الظاهر ان تحقق التمايز
بين تلك الامور يقتضي التمايز بينها في الوجود والجواب بان الترتب ليس
متحققا بالفعل بين تلك الامور بل تلك الامور بحيث لو اعتبرت منفصلة
متمايزة يحكم العقل بالترتب بينها فالتمايز بحسب الوجود لا يتخلف عن الترتب
كما قيل في توجيه تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مع ان الزمان متصل
واحد لا اجزاء له في نفس الامر ان تلك الاجزاء بحيث لو وجدت متمايزة
كان بعضها متقدما وبعضها متأخرا مندفع بانه لا شك ان تلك الحيثية
ثابتة لتلك الامور وتلك الاجزاء بالفعل فيحتاج الى ثبوت التمايز بين
احادها بالفعل فان قيل تلك الحيثية ثابتة لمجموع تلك الامور ولكل الزمان
مثلا لكل الزمان بالفعل بحيث لو وجدت اجزاؤه متمايزة لكان بعضها
متقدما على بعض فلا يلزم الامتياز بين الاجزاء بالفعل قلت لكل الزمان بالفعل

بحيث لو وجدت اجزاؤه لكان البعض المعين منه كالسبب بالقياس الى ما يليه الآخر
كالسبب بالعدد ولا يخفى ان هذا المعنى يقتضي الامتياز بين تلك الاجزاء بالفعل
تامل فيه ولو قيل ان تلك الامور وان كانت موجودة بوجود واحد لكن يجوز
ان يكون تعلق هذا الوجود ببعضها اول واحق من تعلقه بالآخر وهذا
مصحح الترتب بينها قلنا في تحقق التمايز بحسب الموجودية وان لم يتحقق التمايز
بينها بحسب نفس الوجود وبرهان التطبيق في وجود امور متمايزة بحسب
الموجودية تامل فيه وفي قوله فيلزم اما اللانهاية الى الانقضاء او ترتب امور غير
موجودة مناقشة ظاهرة اذ يحتمل ان يقال ما لنا وهو اللانهاية اى عدم آخر جزء
لعل ذكر الانقطاع وقع على سبيل التمثيل وكذا على قوله فان المفروض ان
ما هو جزء العلة موجود آه لان ما هو المفروض على تقدير عدم الانتهاء الى
الانقضاء ان كل ما هو جزء العلة التامة مدخليته وعليته انما هي باعتبار الوجود
واما انها باعتبار الوجود في حال وجود المعلول فلا يلزم اذ يجوز ان يكون باعتبار
الوجود في الزمان السابق من غير ان يكون العدم الذي بعده دخيلا في
وجود المعلول والجواب ان المراد انه على الفرض المذكور وهو ان مدخلية
كل ما هو جزء العلة التامة انما هي باعتبار الوجود ولو تعاقبت تلك الاجزاء
التي يتم بها العلل التامة يلزم ان العلة التامة بجميع اجزائها موجودة حال وجود
المعلول بل حاصلة قبله فيلزم اما مدخلية عدمها في الجملة في مرتبة من مراتب
العلل والمعلولات التامة او تخلف المعلول في مرتبة من المراتب عن علته التامة
والتالي بشقيه باطل فينبغي ان يتغير الدليل هكذا الاظهر ان يقال لما كان الوصول حادثا
في آن الانفصال الجزء الاخير لعلة الكائنة وما يتم به العلة التامة لعدم الجزء وهكذا الى

غير النهاية

غير النهاية كلها موجودة في آن الانقضاء على تقدير كونها موجودة على ما هو المفروض
وقوله كالسرير بقول كالمعد فتبه للشيء لا يلائم في الموضوع وذلك لان
الموضوع يتحقق في الاعراض التي لا مادة لها ولا يخفى ان هذا الوجه يجري في
المعاون والداعي والآلة لانها قد تتحقق في البسائط التي لا مادة لها ويخص
تلك الثلثة بوجه آخر لعدم ملايمة جعلها من تتمة المادة وهو ان هذه الثلثة شبيهة
بالفاعل فجعلها من تتمة المادة لا يخلو عن عدم ملايمة وقوله والاولى ترك التفصيل
والمقصود منه ان التوجيهات الثلثة المذكورة في الشرح للحصر ويحتمل ان يكون
الاقتصار مرفوعا معطوفا على الترك والمقصود منه التعرض للسيد المحقق بحسب
ان ما ذكره من التفصيل وان كان عدم ملايمته اقل بالنسبة الى ما ذكره الشيخ
لكنه ليس بحسن بل الاولى عدم التعيين والحكم على ابهام من تتمة الفاعل او
القابل على سبيل الاجمال واراد بالقابل المادة سواء كان ذلك
الشيء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل في هذا الكلام دفع لما توهمه الجمهور
من قولهم العلة الغائية ما لاجله الشيء ما لاجل تحصيله فيختص بالامور الكائنة
اي الحادثة المترتبة وهو توطئة لنقل كلام الشيخ حيث قال فان
الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل من
الفاعل والمادة والصورة اي من حيث كونها عللا اي العلة الغائية يكون
بما هي علة غائية علة لعلية سائر العلل ولنفسها ايضا كما فصله في العبارة
المنقولة عن الطبيعيات والغرض من نقل هذا الكلام ان يظهر من كلام الشيخ
ان العلة الغائية علة لعلية سائر العلل ولنفسها فيكون علة بعيدة للشيء و
في قول الشيخ فان الفاعل ان يكون مهيئا للمادة آه مؤاخذة وهي انه

يكون

في مواضع آخر ان فاعل المركب قد يكون فاعلا للمادة والصورة معا وقد
فاعلا للصورة وحدها فان القسم الثاني فيهما واحد فلا بد ان يكون القسم الاول
فيهما واحدا وذلك كما ترى ثم لا يخفى انه لا يلزم من كلام الشيخ الا ان فاعل
المركب ليس علة قريبة بالنسبة الى المركب فيخرج عن المقسم اذ اخص بعيد القرب
ونها لا يقتضي عدم جعل الفاعل قسما منه في الجملة كما لا يخفى ولهذا قال ولا
يخفى ان ما ذكره في الفاعل مخصوص بالمركب واما ما ذكره في العامة فعام
نها يشمل مبادي المعدات التي لا يجب وجودها مع المعلول احترز بهذا
القيد عن العلة المستقلة بعد وكذا الجزء الاخير من العلة التامة وبالجملة ما
يستلزم وجود المعد وذلك لان ملزوم المعد معه بالضرورة فلا يكون موقوفا
عليه باعتبار الوجود فقط   الحصر فيه كما مر اي كما مر في المسئلة السابقة من
ان هذا القسم لم يحصر في المعد او من ان قول الشارح كالمعد يشعر بعدم الانحصار
بهذا التخصيص يحكم يرد عليه ان المهم هو البحث عن احوال الموجود الخارجي
الاصيل ولهذا اعتبر الجمهور في تعريف الحكمة قيد الاعيان ثم لا يخفى ان اطلاق
الجنس والفصل على المادة والصورة الفعليتين غير عزيز في كلامهم بناء على
الاتحاد الذاتي بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة كما يطلق الجنس
الجزء على والفصل حيث يقال الاجزاء المحمولة بناء على هذا الاتحاد وفيه بحث لما
سبق ذكره فذكرنا اشارة الى ما سبق منه في بحث الاولوية الذاتية والى ان
من ان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جايزا الا ما يجوز وجوده
تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وايضا هذا
لا يجري في الامور الآنية اذ يمتنع وجودها في غير آن واحد فنقول ههنا نفي

وجو

وجوب المتع عند وجود العلة المستقلة يجوز ان يكون بامكان وجوده مقارنا
لها باقيا ببقائها وامكان عدمه معها اي مع وجودها مستمرا الا انه يلزم ترجيح
المرجوح لانا نقول لعل اقتضاء العلة رجحانا للطرف الراجح الذي هو
الوجود مثلا بطريق الرجحان دون الوجوب فيجوز تحقق العدم وزال راجحية
الوجود وحصل راجحية العدم فلا يلزم ترجيح المرجوح حين كونه مرجوحا بل
يلزم ترجيح ما كان مرجوحا وفساده يعرف ثم لا يخفى ان هذه المسئلة قد مر صدرا
بما سبق من المص رحمه الله في بحث الاولوية حيث قال ولا يكفي الاولوية الى آخره
ويمكن ان يجعل عطفا والاظهر ان يجعل المعطوف عليه قوله يجب وجود
المتع غاية للتناسب في ملاحظة التقييد في المعطوف عليه او لانه يعطف اذ في
لا يجب صح في نفي مذهب من يقول يجب مقارنة العدم بناء على توهم ان العلة
يجب تقدمها بالزمان كما يشير اليه حيث قال من يقول لوجوب تقدم العلة
بالزمان بناء على عدم فهمهم معنى التقدم الذاتي مع ان تقدم وجوب تقدم
العلة على معلولها ضروري فللشيخ برد هذا القول اختار هذه العبارة وفيه
لا مجال للتبادر المذكور او يكون ردا اخر على المذهب من قال ان المؤثر منحصر
المختار على ما زعم الاشاعرة وفيه يجب مقارنة عدم المعلول لوجود الفاعل
الى ذات الفاعل بصفة الاستقلال وذلك لان القصد والارادة متقدم
على وجود المتع وذلك ينافي المقدم والرد بوجهين احدهما منع حصر الفاعل
في الفاعل بالاختيار والثاني انه يجوز ان يكون تقدم القصد والارادة على
وجود المتع بالذات لا بالزمان ثم في قوله وجوده بعد هذا الزمان مع
امكانه قبله ترجيح بلا مرجح مؤاخذة ظاهرة والاظهر ان يقول مع امكانه

اللهم الا ان يحمل ضمير قبله راجعا الى لفظ بعد لا الى الزمان كما هو الظاهر
انه وهذا الحكم مشترك بين الفاعل الى قوله وعدم المانع فيه بحث لانه ان اخذ ذات
العلة لا من حيث هي علة فيلزم استثناء المانع كالمعد ضرورة ان الممتنع لا يتقدم
بانعدام ذات المانع والقول بان العلة ههنا نفس عدم المانع فذات العلة هو
نفس العدم يا باه ما ذكره انه آنفا من تقسيم العلة بل هو خلاف الواقع على ما
يظهر من مقالته الى جانب الوجود وان اخذ العلة من حيث هي علة فلا ينبغي
استثناء المعد ايضا لان للمعد جهتين عليه احدهما باعتبار الوجود في الزمان
السابق والاخرى باعتبار العدم في الزمان اللاحق وبعدم كل منهما ينعدم الممتنع
لان المعد اذا لم يوجد اولا او انعدم ثانيا انعدم الممتنع لكان نقول
مفهوم عبارة المص عدم وجوب بقاء الممتنع الخ لما كان منطوق عبارة المص
جواز بقاء الممتنع بمعنى الامكان الخاص فسر مفهومه بعدم الوجوب وهذا على سبيل
التنزل والاستظهار والا فلا شك ان مراد المص من الجواز الامكان العام
كما سيبين ثم جعل الجواز متعلقا بالبقاء لا بالتأخر المستفاد من لفظ بعد
مقصوده من هذا الكلام جواب آخر عن السؤال الذي اورده السيد المحقق ولما
كان السؤال المذكور مبنيا على جعل الجواز بمعنى الامكان الخاص وجعله متعلقا
بالتأخر المستفاد من لفظ بعد اجاب السيد المحقق عنه باختيار ان المراد من الجواز
ههنا الامكان العام نظرا الى ان قول المص ولا يجوز بقاء الممتنع بعده بمعنى
يمتنع بقاء الممتنع بعده وجواب الاستاد انا لو سلمنا ان المراد بالجواز الامكان
الخاص لكن نقول لم لا يجوز ان يكون الجواز متعلقا بالبقاء لا بمعنى التأخر
حتى يلزم جواز الاجتماع ثم قال وكيف يصح ان يقول المص وان وجب ممكن

وان جاز

وان جاز مع جواز كون بعض المعلولات آنيا اي لا يكون ظرف وجودها
سوى الآن فلا يتصور لها بقاء نعم وانت خبير بان ما ذكره من جعل الجواز
متعلقا بالبقاء وان اندفع السؤال المذكور وهو لزوم اجتماع جواز الممتنع
معلول المعد لكن يتوجه انه ان اراد انه لم يصح ان يقول وان وجب احتياج بالنسبة
الى شيء من المعلولات فلا يظهر لما ذكر كيف وكثير من المعلولات وجب بقاؤها
بعد المعد وان اراد انه لا يصح على الاطلاق ان يقول وان وجب فيرد عليه انه
لا يصح على الاطلاق ان يقول جاز ايضا لان المعلولات الآنية كما لم يكن
واجب البقاء لم يكن جائز البقاء سواء اريد بالجواز الامكان الخاص او
العام ولا يتوجه هذا الايراد على توجيه المحقق الشريف بان يقال في المعلولات
الآنية لا يصح ان يقول وان جاز البقاء بمعنى الامكان العام ايضا اذ لم
ان يقول المراد الجواز بقاء الممتنع بعد المعد جوازه بعد المعد في الجملة ويمكن
ان يقال يراد الاستاد من جواز بقاء الممتنع بعد المعد جوازا خاصا ان لا يكون
البقاء ضروريا ولا ممتنعا بالنظر الى نفس ماهية المعلول من حيث انها معلول
من غير ملاحظة خصوصية المواد والافراد وظاهر ان هذا المعنى ثابت لجميع
افراد المعلولات وعند هذا ظهر انه لو قال وان وجب بقاء الممتنع بعده لم يكن
صحيحا اي لم يكن صحيحا مثل ما قلنا في صحة وان جاز بحيث يصير الحكم كليا كما
هو اللائق بالمقام والا فقد عرفت آنفا انه يصح ان يقال وان وجب في الجملة
اي في بعض المعلولات البقاء بعد المعد لانه اذا جاز عدم التأخر الى
قوله والاول معلوم البطلان هذا التوجيه انما يصح لو لم يغير قول المص وان
جاز في المعد بقولنا وان جاز بقاء الممتنع بعد انعدام المعد بل فسر الجواز بقاءه

المعلول بعد وجود المعد او على التفسير الاول يظهر الظاهر وهو جواز الاجتماع
في صورة التقدم ظهورا تاما وذلك لان البقاء ان كان متقدما على انعدام
المعد كان وجود المعلول مقارنا لوجود المعد وفي صورة المقارنة انما يظهر
المظ اذ افسر الانعدام بان الانعدام وقيل ان البقاء لما كان عبارة عن
الوجود في الزمان الثاني فاذا كان مقارنا لان انعدام المعد يكون اصل
الوجود مجامعا لوجود المعد لكن نسخ الشرح القديم قول المص بالتغير الاول
وجعل المحقق قس عنوانا لحاشيته ليكون بناء كلامه على هذا التفسير الاول
في توجيه السؤال الذي اورده السيد بعد حمل الجواز على الامكان الى صحة
وتعليقه بمعنى التاخر المستفاد من لفظ بعد ما قررنا آنفا   وان اريد انه
بعد انعدام المعد الى قوله فلا استفادة لهذا المعنى منه فيه بحث لان كلام الشارح
مبني على التفسير الثاني لقول المص ولهذا لم يورد لفظ الانعدام في شيء من
المواضع ولا يخفى ان على هذا التفسير يمكن استفادة الاجتماع بان يقال البقاء
وهو الوجود في الزمان الثاني لو كان بعد وجود المعد لكان اصل وجود
المعلول مجامعا لوجود المعد ويمكن ان يقال ايضا في توجيه كلام الشارح بعد تسليم ان
بناء كلامه على التفسير الاول ان المتبادر من امثال هذه العبارة في العرف
جواز الاجتماع مثلا اذا قيل نفع زيد بعد موت عمرو يفهم منه عرفا ان عمروا
كان معاصرا لزيد مجامعا معه في الوجود ثم يرد على الشارح انه ذهل عن مقصد المحقق
قس من وجهين احدهما انه بنى كلامه على التفسير الاول المذكور في الشرح القديم
وجعله عنوانا لحاشيته وثانيهما ان كلامه في السؤال والجواب مبني على تحقيق
الجواز بالتاخر المستفاد من لفظ بعد اما الثاني فقد ظهر مما قررنا في توجيه

كلام

كلامه واما الاول فلانه لو كان واقفا على ان بناء كلامه في السؤال والجواب على التفسير
الاول كيف يحكم بان هذا المعنى وهو جواز الاجتماع مستفاد والسائل من لفظ البقاء
لا يدل على التفسير الاول على هذا الا بعد لفظ الجواز وتعليقه بمعنى التاخر لا يكون
لفظ البقاء مستقلا بتلك الافادة كما قررنا والا ان يوجه كلام الشارح بالتوجيه
الثاني الذي قررنا لكنه لا يلائم لما ذكره في تغيير كلام المحشي قال اي بعد انعدام
ولما نقل عنه ههنا هو التوجيه الاول هذا   ما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده
بناء على حمله على المعنى الثاني هذا حق لكن الاستاذ ايضا ذهل عن مقصوده فان
بناء كلامه على التفسير الاول والاستاد جعله مبنيا على التفسير الثاني على ما عرفت
مفصلا بل عن مقصد الشارح ايضا كما قررناه   لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما
اي من ان المعلولات قد يمتنع بقاؤها بعد المعد فكيف يصح الوجوب على الاطلاق
غاية الامر انه يصح الوجوب في الجملة وهذا لا ينافي صحة الجواز في الجملة هذا اورد على
قوله فلو قال وان وجب لم يصح لما مر من انه ان اريد انه لم يصح اصلا فنظ وان اريد
انه لم يصح على الاطلاق فنقول الجواز كذلك والجواب مثل ما مر وهو ان المراد في
الجواز سلب الضرورة والامتناع بالنظر الى ماهية المعلول من حيث هي مع قطع
النظر عن خصوصية الافراد وحمل العبارة على المعنى الذي لا غائلة فيه مبني
على ان انتفاء المطلق قد يصدق بانتفاء فرد ما مثلا اذا قيل زيد انسان وزيد
منتف يصدق ان الانسان منتف في الجملة لكن الشايع المتبادر من سلب المطلق
سلبه بحيث ينتفي جميع افراده كما قرره في العدم المطلق وعند هذا ظهر ان منع
تبادر المعنى الاول مكابرة وقوله وقد عرفت مقصود السائل وتفصيل المقام
اشارة الى ما قرره في الحاشية المتقدمة وفايدة هذا الكلام ههنا ان الشارح لما قال

لو قرر السؤال بطريق آخر لكان جواب المحقق موجها ولم يكن موجها على هذا التقرير
الواقع منه اشار الاستاد الى ان بعد الاطلاع على مقصد السائل وتفصيل
المقام يظهر ان جوابه موجه انت خبير بانه لا يتصور بعد تقرير المستعد آه
الظاهر ان مقصوده ههنا الايراد على القوم بان المبحث بعد التحرير غير قابل للنزاع
ويحتمل ان يكون اشارة الى ان النزاع لفظي كما هو مذهب القائلين بان
احتياج الممكن الى العلة انما هو بحدوثه فيه بحث لان من قال بان احتياج الممكن الى
العلة انما هو بحدوثه فيه بحث لان من قال بان احتياج الممكن الى العلة انما هو
لحدوثه لم يقل بالعلة المبقية والا لتحقق الاحتياج بدون علته هف والجواب
ان مراده ان غرض المصنف في هذا المقام عدم جواز بقاء المع بعد انتفاء علته مطلقا
كما هو مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى المؤثر انما هو لحدوثه الا انه يعرض
انتفاء العلة مطلقا بانتفاء العلة الموجدة والمبقية لان انتفاء العلة مطلقا
عند من يقول بالعلة المبقية كالمص ومن يحدد ده عبارة عن هذا التفصيل
واعلم ان مقصوده قده في هذه الحاشية امران احدهما دفع الاعتراض المذكور
عن كلام المص وقد حصل من التعميم في العلة كما مر وثانيهما دفع اعتراض السيد عن
كلام السيد قدس سره وتحرير ما ذكره في هذا المقام ان السيد لم يكن بصدد الجواب
عن الاعتراض المذكور بل في صدد ابطال المقدمة التي اخذها المعترض في الاعتراض
تحقيق ما هو الحق فيها والسيد في صدد هذا الكلام بلفظ اجيب بل هذا الكلام
دفع في حاشيته مصدرا بلفظ اقول لكن لما كان دابه في هذه الحاشية بعد نقل
الاعتراض ان يكون متصديا للجواب حمله الشارح على الجواب عن الاعتراض وبدل لفظ
اقول بلفظ اجيب تصريحا لمقصوده وتمييزا لكلامه عن كلامه ثم اعلم ان الشارح

لم ينقل كلام السيد كما ذكره بل تصرف فيه على وجه يخل بنظمه ويعسر فهمه وذلك لان
السيد ذكر بعد قوله على البدل وتوضيحه انه متى جاز ان يتقدم الفاعل في
زمان ولا يتقدم المع فيه بل يقوم مقامه فاعل آخر غاية ما في الباب انه يلزم ان
يكون الفاعل الاول مع سائر العلل علة تامة لذلك المع والفاعل الثاني مع
سائر العلل ايضا علة تامة اخرى له ولا استحالة في ذلك لجواز ان يمتنع اجتماع
الفاعلين فيمتنع ايضا اجتماع المستقلتين وقد سبق انه لا دليل على امتناع
مستقلتين ممتنعتين الاجتماع فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المع وكذا لا يلزم
من عدم الشرط عدم المشروط لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر فلا يلزم ايضا من
انتفاء العلة انتفاء المع هذا ما ذكره في تقرير الاعتراض ثم قال اقول لا
استحالة لما آخر ما ذكره الشارح من الدليل ثم قال فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة التامة بتعدد الفاعل الى آخر ما نقله الشارح ولا يخفى عليك ان ما نقلنا
عنه قدس سره يظهر انه في ذكر الاعتراض منع او لا احتياج المع الى العلة الموجدة
له اولا واسنده لجواز تعاقب العلتين المستقلتين وجعل تعاقب العلتين
المستقلتين على قسمين احدهما تعاقب ذات الفاعل وثانيهما تعاقب سائر
العلل مع وحدة الفاعل ثم ابطل تعاقب العلتين المستقلتين ثم اورد على
نفسه ان ما ذكرته من الدليل انما يجري في تعاقب العلتين المستقلتين في صورة
تعاقب نفس الفاعل لا في صورة اخرى وهي تعاقب سائر العلل مع وحدة
الفاعل فاجاب باجراء الدليل فيها وتقريره انه في صورة تعدد الشرط مثلا
مع وحدة الفاعل اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن لخصوص كل منهما
شرطا فلا تعدد في الشرط ولا في العلة التامة وان توقف تاثيره على احدهما

بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر وتم
ما ذكرناه بلا شبهة بما نداني التأثير الآخر لا يخ اما ان يكون تأثيرا في نفس الوجود
او في استمراره وعلى الثاني يكون العلة الثانية وهي الفاعل مع الشرط الثاني
علة مستقلة لا مستقلة وهو خلاف المفروض وعلى الاول فلا يخ اما ان يكون التأثير
في نفس الوجود بعد الانعدام فيلزم اعادة المعدوم او لا فيلزم تحصيل الحاصل
هذا التفصيل ما يستفاد من كلام السيد في هذا المقام واما الشيخ الجليل فترك في
الاعتراض قوله وتوضيحه الى قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم الممكن وجعل قوله
كذا لا يلزم عطفا على قوله فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة فتغير صورة
تعاقب الشرط فيها التعاقب العلل المستقلة وقد كان في كلام المعترض عطفا على
قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم الممكن وهذا جالحت صورة تعاقب العلل
المستقلة وكذا غيره اكثر النسخ تقرير السؤال المذكور في كلام السيد كما نقل
بقوله فان قلت ما ذكرته انما تم في تعدد العلة الفاعلية آه فيشكل عليه في جواب
هذا السؤال انه اذا كان التأثير المشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر كيف تم الدليل
او في اي حين ما حصل تعدد الشرط فيما تعدد العلة المستقلة لا منه رجا فيه
اذا كان التأثير الثاني تأثيرا في استمرار الممكن كيف يلزم خلاف المفروض
ولا يخفى انه على ما قررنا لا يصح تبديل ما ذكره السيد بما ذكره الشيخ لان هذا مبني
على ملاحظة ان قول السيد جواب عن الاعتراض المذكور ولا حاجة في هذا الغرض
وهو عدم صحة التبديل المذكور الى ما ذكره الاستاد من التعسف قوله
المستدل انما ابطل آه اعلم ان الشيخ حمل التوقف في دليل السيد على معنى امتناع
الموقوف بدون الموقوف عليه ولهذا قال في الشق الثاني واما ان يتوقف على احدهما

بخصوصها

بخصوصها فيمتنع ان يوجد الممكن الا بوجودها ولا شك في صحة هذا الكلام بعد كون
التوقف بالمعنى المذكور ولا يضره ان السيد ابطل هذا الشق باستلزامه اعادة
المعدوم او كون ما هو علة مستقلة غير مستقلة اذ لا يجب علينا ان نقض اجزاءها
مقدمات المستدل في صورة النقض بل يكفينا اجراء بعض مقدماته مستلزما
الى بعض مقدمات اخرى صحيحة صادقة اذ في تم وهو القدح في بعض مقدمات
الدليل اذ الخ لا يلزم في المقدمات الصادقة فيلزم في مقدمات الدليل التي
اجراها الناقض هذا التحقيق ما ذكره الشيخ لكن الاستاد وقع حمل النقض على نقض
تمام الدليل كما هو الظاهر في مقام النقض فاعترض عليه ولا بان المستدل انما
ابطل هذا الشق لما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم او كون ما فرض علة
مستقلة غير مستقلة وظ ان هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض
ثم لما استشعر انه يجوز للشيخ ان يقول ان هذا النقض بعض لبعض الدليل
لا لتمامه كما بينا اضرب عنه وقال بل لا يتم دليله في نفسه سواء كان نقضا لتمام
الدليل او لبعضها اذ لم يكن بعضا اصلا فحمل التوقف على معنى الاستتباع
منع ان توقفه على احدهما بخصوصها يستلزم امتناع وجود الممكن بدون تلك
العلة اذ لا يتبعض العلل من ان يستتبع معلول واحد كل واحد من امرين
بحيث اذا وجد ايهما حصل الممكن منه ولا يجري مثل هذا المنع في صورة الاستدلال
ان يق لا نم انه اذا كان التأثير موقوفا على خصوصية شرط بمعنى استتباع ذلك
الشرط لهذا التأثير زال بزواله نعم لو حمل التوقف على المعنى الذي اخذه الشيخ لما
يصح هذا المنع لكنه تم بعض بعض الدليل كما مر ولعله فرق بين استتباع كل
واحد من امرين معلولا واحدا ابتداء وبين ان يستتبع شرط تأثيرا معينا لم يزواله

الشرط وهي تاثير المعين بقيام شرط آخر مقامه بان الاول يجوز والثاني لا يجوز
لكن للمناقشة مجال واشار ببعض المناقشات الى المناقشات من جريان مثل هذا
المنع في صورة الاستدلال اي التي ذكرناها اي الاعتراض الاول الذي ذكره
الشارح وكذا الثالث لكن الثالث كما يرى ليس مقبولا عند المحصلين اذ غرض السيد
ابطال تعاقب العلتين المستقلتين بناء على اصولهم المبرهنة في مقامها واما
ان الدليل لم يتم على بعضها فرجوع الى الانظار المذكورة في مباحثها وليس من
خصوصيات الشارح ومن البين انه اذا كان حمل الشارح التوقف على معنى امتناع
الموقوف بدون الموقوف عليه لا بد من اختيار الشق الاول اذ هذا المعنى لا
يتحقق الا بالنسبة الى القدر المشترك والاستاد لما حمل على معنى الاستتباع
اختار الشق الثاني ودفع منع الشارح بدعوى البديهة بانه اذا كان الاستتباع
متحققا بالنسبة الى القدر المشترك يكون الخصوصية لغوا في العلية لا يخفى
عليك انه لو حمل التوقف على ما حمله الشارح لم يكن كما هو المشهور منهم وقد ذكر الشارح
مرارا من انه يجوز توارد العلل المستقلة على معنى انه لا ان يكثر العلة على
هو فردها والذي تلخص من كلام الشيخ يعني لا يجوز في الفاعل التعدد سواء
كان على سبيل التبادل او التعاقب سواء كان الثاني مستقلا او منضما وبيان
ذلك موقوف على مقدمتين الاولى انه اذا تحقق هناك امور يصلح كل واحد منها
لان يستتبع لامر ما فبالحقيقة المستتبع هو القدر المشترك بين تلك الامور والاستتباع
انما يعرض له بالذات ويعرضه لكل واحد من الخصوصيات بواسطة الامر الاعم
الذي هو القدر المشترك وقد مرت الاشارة الى تلك المقدمة في بحث الامكان
بالغير الثانية ان الفاعل للواحد بالعدد اي بالشخص لا بد ان يكون واحدا بالعدد

اي

اي بالشخص وهذا حق سواء كان التشخص عين الوجود كما نقل عن الفارابي او لا لما
وذلك لانه كما يقتضي العقل من ان يكون المؤثر في الوجود شيء ليس امرا موجودا
كذلك يقتضي من ان يكون المؤثر في التشخص ليس امرا متشخصا وهذا بناء على ان
فاعل الشخص الموجود والمقدمة الاولى بالبيت مختصة بالفاعل وذلك لان العقل
كما لا يقتضي عن ان يكون الموقوف عليه للوجود امرا ليس موجودا اذا لم يكن
مفيدا للوجود كعدم المانع والمعد كذلك لا يقتضي من ان يكون الموقوف عليه
التشخص امرا غير متشخص اذا لم يكن مفيدا للتشخص ولاجل هذا الفرق قال الاستاد
لا يجوز ذلك في العلة الفاعلية وان جاز في الشرائط والالات ووجه اشتراط
المقدمتين للمطلوب انه اذا كان هناك فاعلان سواء كانا متبادلين او متعاقبين
وسواء كان الثاني مستقلا او منضما لكون بالحقيقة الفاعل الذي استتبع المع
بالقدر المشترك بناء على المقدمة الاولى والثاني باطل لما مر انه لا يجوز ان يكون
فاعل التشخص امرا غير متشخص بناء على المقدمة الثانية ولما لم يصح في غير الفاعل
لم يتم الدليل فيه فافترق حكم الفاعل وغيره ثم نقول اما استنباط المقدمة الاولى
من كلام الشيخ فهو انه نسب علية الهيولى الى القدر المشترك بين الصور اي ماهية الصور
لا الى كل واحد من المعينات على سبيل التعاقب وصرح في هذا الموضع بانه اذا
كان علة الهيولى واحدا منها فيتوقف الهيولى على واحد منها ينعدم بانعدامه
قال عند تحقيق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى بعد تحقيق ان
المادة ليست علة للصورة بوجه من الوجوه فلينظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها
بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا يفارقها المادة فهاهنا ذلك جائز فيها
واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز

ذلك فيهما وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة ينعدم بعد عدمها ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى لوجد بعينها ولكان تلك المادة حادثة ولكانت تحتاج بها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة نقيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا ثم قال القايل ان يقول ان كان تعلق المادة بذلك الشيء والصورة فيكون مجموعهما كالعلة فاذا بطلت الصورة يبطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل المع فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة صورة معينة من النوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دايما موجودا ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة دايما يوجد لذلك ثم قال القايل ان يقول ان مجموع تلك الصورة الى ما آخر ما نقلنا الاستنباط المقدمة الثانية من مجموع السؤال والجواب الذي نقله الاستاد واستنباطها من الكلام الذي نقلناه عنه حيث قال فلا يجوز ذلك فيهما وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها حيث لم يجوز في مقام عليه الصورة للهيولى ان يكون العلة هي الصورة حتى لا نعدم الهيولى بل نسبت العلية الى الصورة الشخصية ولهذا حكم بلزوم عدم الهيولى بعد وذلك لان الصورة اذا كانت وحدها علة لا يكون الا علة فاعلية والذي يحصل مما ذكرنا ان التوقف بمعنى الامر المقتضي للتاخر الذي هو مدلول الفا الذي عبرنا عنه في هذا البحث بالاستتباع لان الاستتباع لازمة اذا فرض لشيء حقيقة لا يمكن تحقق ذلك الشيء الموقوف بدون الموقوف عليه بناء على ان الممتنع حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي ولا يمكن تحقق الموقوف بدونه ثم يظهر جواب آخر عن الاعتراض

المذكو

المذكور في الشرح على قوله المصادر لا يجوز بقاء المع انعدام علته غير ما ذكره الاستاد ولا يحتاج فيه الى جعل العلة متناولة للموجدة والمبقية معا كما لا يخفى ولا يصير المسئلة بهذا الا ان استلزام هذا المعنى التوقف للامتناع المذكور انما هو بعد ملاحظة المقدمة المذكورة ان الممتنع حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي فان بنيت على ما ذكرت من استلزام التوقف بالمعنى المراد ههنا الامتناع المذكور يندفع منع الاستاد عن دليل الشارح وكذا ينبغي ان يندفع نظير هذا المنع على دليل السند كما لا يخفى فقد تنبه كلام السيد وكلام الشارح على المشهور وهم غافلون عن هذا التدقيق الذي ذكره الاستاد بدليل ان من كان عارفا بهذا لا يجوز تعدد العلل المستقلة على سبيل التبادل والتعاقب وهم جوزوا ذلك بهذا ثم يقول لا يبعد بعد التحقيق المذكور من ان العلة في صورة التعدد هي الامر الكلي ان يجعل النزاع في جواز تعدد العلل المستقلة لمعلول شخصي تبادلا وتعاقبا لفظيا بان من قال بالجواز اراد بالعلة فردا ما هو علة حقيقة ومن قال بالامتناع اراد بالعلة ما هو معروض العلة حقيقة وبناء كلام الاستاد انه هل يجوز ان يتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على ان المراد بالعلة ما هو فرد ما في هذه الصورة يتحقق تعدد العلل بمقتضى النظر الجليل واما عند التحقيق والتدقيق فيظهر انه لم يكن ههنا تعدد العلل حقيقة هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والكلام على التوفيق ثم انكم قلتم حاصل كلامه منع التغاير الخ لا مطلقا ثم منع عدم امكان كونها عين ذات المصدر ثانيا بعد تسليم التغاير بحسب المفهوم مساق كلامه يقتضي انه يختار الثاني ونقول قد تم جواب النقض بقوله فان المع هو الكان واحدا يكون مصدرية بالمعنى المذكور عين ذات المصدر لانه في الحقيقة

منع لقول الناقض مصادرة لذلك الشئ امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره وقوله
بخلاف آه بيان للفرق بين الدليل وبين صورة النقض لئلا يتوجه المنع الوارد
على صورة النقض على مقدمات الدليل ولا شك انه من هذه الجهة كان مستدلا بدليل
بعدم وروده والمنع على الدليل فالمنع في مقابلته موجه واما قوله بعد انا آه فلا
ما اشار اليه اولا بقوله سابق الكلام يقتضي آه وبيانه ان التسليم انما يتعلق بما
يتعلق به المنع اولا والتسليم ههنا انما هو تسليم قول المجيب لا بد ان يكون للعلة
خصوصية آه فالمنع ايضا كان متوجها عليه ان المراد من هذا الكلام الزاما هو
التعدد بان يحمل تعددها انه لا بد من خصوصية اخرى مع كل صادر بمعنى آخر له بهذا
الاعتبار نحو من الوجود وان كان اعتباريا فيلزم الكثرة لان في مرتبة وحدة الذات
اي قبل صدور شئ ما لا تحقق مفهوم لا في نفس الامر ولا في الاعتبار لان جميع
انحاء الوجود معلول ولو سلم انما هو معلول انما هو في الوجود في نفس الامر
فنقول لا شك ان الاعتبار متحقق في نفس الامر وان كان المعتبر ليس كذلك ونظيره
ما قال السيد ان قولهم ان لهذا الاعتبار نحو من الوجود غير تام اذ لا يلزم من اعتبار
تحقق ما لا يتحقق له اصلا وجوده لا ذهنا ولا خارجا فانه يجوز ان يعتبر
تحقق اجتماع النقيضين مع ان وجوده ممتنع ذهنا وخارجا فاعتبار التحقق
لا يكون مستلزما للوجود ولا يلزم من اعتبار تحقق السلب وجوده على انا نقول
اذا لم يكن للسلب تحقق اصلا بوجه من الوجوه يكون من قبيل السلب المحض فح لا
يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة
وينبغي غيرها فح يتعدد العلة والحاصل ان السلب ح يصير من قبيل القسم
الاول في الكلام في القسم الثاني وقوله ولا يحصل الا بتعدد الكثرة مبنيا

على اعتبار تعدد السلب على ما افاده صيغة الجمع والا فيكفي في حصوله صدور واحد
نعم يتحقق هناك كثرة وهو الواجب وذلك السلب المنضم اليه ثم الظاهر من
كلامه انه بصدد اتمام ما سبق ودفع كلام الشارح عنه ويدل عليه قوله وسلب الشئ
لا يتوقف على ثبوته اي ثبوت ذلك الشئ على ما هو الظاهر فكان معنى كلامه ان
السلب الذي له تحقق لا بد ان يكون مسلوبه متحققا وهذا فاسد لان سلب الشئ
عن شئ لا نسبة في تحقق شئ من الطرفين لا في تحقق النسبة فيقتضي تحقق الطرفين
لان سلب الثبوت هو سلب النسبة لا النسبة ولو اقتضى السلب تحقق الطرفين
لزم ارتفاع السلب الالى بعد عدم الطرفين مطلقا فهذا فالظاهر ان
يقال ان اصل المنظار الاضافة وكذا السلب اذا كان لهما تحقق في نفس الامر او
الاعتبار لم يكن واسطة في صدور الممكن الاول لان جميع انحاء الوجود معلول
سوى وجود الواجب فح لو فرض الكلام في المعلول الاول وفي صورة الاضافة
يلزم زيادة محذور لان الاضافة كما كانت متحققة محتاجة الى العلة كذلك
الى الطرفين بخلاف السلب فان له تحقق في نفسه اذا اخذ بالوجه الثاني على ما ذكره
فح لا مساواة وحمل الكلام في جانب السلب على ما ذكرنا حتى يكون كلاما مستانفا
لا اتماما للكلام القايل بعدد تباين ولا يخفى عن الفطن المنصف آه اراد
ان الخصوصية المشترك لا يقتضي الا امرا مشتركا فلا يقتضي خصوصية كل من المعلولين
لعدم اشتراكها بينهما وذلك لان المقتضي مانع للمقتضي اشتراكا واختصاصا فلا
لخصوصية كل واحد من المعلولين من مقتضى كذلك ونظيره ما قالوا ان التصور
الكلي والارادة الكلية لا يصير سببا للامر الجزئي وفيه بحث لانه ان اراد ان يكون
الخصوصية مشتركة بين المعلولين انهما متعلقة بالعدد المشترك بينهما وهو الامر الكلي

حتى يكون الجميع امرا كليا فمسلم ان اشتراك الخصوصية بهذا المعنى يستلزم ان يكون
المقتضي ايضا امرا مشتركا كليا لكن من قال بالخصوصية المشتركة لم يرد هذا المعنى وان
اراد انها متعلقة بكل واحد من المعلولين بخصوصه فلا نم ان اشتراكهما بهذا المعنى
يستلزم اشتراك مقتضاها لان المقتضى تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا
ثم ان المقتضي في الحقيقة هو الفاعل وهو امر مخصوص غير مشترك في نفسه اصلا ولو
سلم ان الخصوصية هو المقتضي لنقول تلك الخصوصية امر جزئي لا كلي فلا يتركب ولا يشترك
في نفسه اصلا انما يتكثر ويشترك تعلقها واما ما ذكره صاحب النظير من رد بان المقصود
الكلي والارادة الكلية لا يتعلق بكل واحد من الخصوصيات بل بالامر الكلي فليس
من قبيل ما نحن فيه صدورا الا ليس صدورا هذا الاستدلال من قبيل ان
يقع زيد ابو عمرو وعمرو كاتب فزيد ابو كاتب اجزاؤه فيما نحن فيه ان يقع زيد
ابو عمرو وعمرو كاتب فزيد ابو كاتب اجزاؤه فيما نحن فيه ان يقع العلة ذو صدور
ب وصدور ب لا صدور ا فالعلة ذو لا صدور ا وقد كان مقتضا الصور او مثل
هذا الاستدلال من قبيل الشكل الاول عند الاستاد صحيح الانتاج صرح به في تعليقاته
على المحاكمات والمطالع وتفصيلا ان اتصاف شيء بامر فيه نظرا اما اولا فلانه لو
تم ما ذكره لزم تحقق التنافي والتقابل بين كل مفهومين كالمتنافيين مثل السواد
والحركة فانا نقول لا يجوز ان يتصف الجسم بهما من حيثية واحدة وذلك لان اتصاف
الجسم بالسواد هو لا اتصافه بالحركة فلو اتصف بالسواد من حيث اتصف بالحركة
لزم اتصافه باللاحركة من حيث اتصافه بالحركة هف واما ثانيا فبالحل وهو ان
العلة لصدور ا لا ينافي اتصافها بلا صدور ا وذلك لان المنافي للاتصاف
بصدور ا هو رفع صدور ا لا ان صدور ا او الفرق بينهما كالفرق بين العدم الذي

هو رفع الوجود وبين اللاوجود فان الثاني محمول مواطاة على الماهيات دون
الاول والثاني في ذلك ان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار صدقهما على
ذات واحدة وحملهما عليها والحمل على ضربين المواطاة والاشتقاق والمعاني
المصدرية التي من شانها الحمل على الحقائق اشتقاقا فاذا اعتبر تناقضهما فاما
يعتبر تناقضهما بحسب هذا الحمل وبهذا الاعتبار نقيض الصدور رفع الصدور
نقيض الوجود والعدم لا اللاصدور واللاوجود وقد يعتبر تناقضهما بحسب حمل
المواطاة ونقيضهما بحسب هذا الاعتبار في الوجود والصدور اللاوجود واللا
صدور ولما كان المعتبر في الصدور حمله اشتقاقا على ذات العلة فنقيضه بهذا الاعتبار
ليس الا رفع الصدور نعم لو اعتبر صدق الصدور على شيء مواطاة كان نقيضه بهذا
الاعتبار اللاصدور لكنه غير المبحث ومعنى التناقض بالاعتبار الاول انه لا يجوز صدق
الصورة ورفعه على شيء اشتقاقا ومعنى الثاني انه لا يجوز صدق الصدور واللاصدور
على مواطاة فبنا الاستدلال على خلط باعتبار الاشتقاق بالتناقض باعتبار المواطاة
والعجب كل العجب ان الشارح التفت في حاشيته على الكتاب الى مثل هذا بعينه ورد عليه الاستاد
هناك بالنقض والحل وههنا استدل به على هذا المطلب العظيم ان زيد بادكرنا
يظهر حال انعكاس النتيجة فتامل ويندفع بمثل ما ذكرنا ما بقيا اما ان
يقع اذا وجب لها ا من حيث وجب بعينه لم يتحقق بينهما خصوصية كل منهما بل يتحقق
ح بينهما القدر المشترك اذ ما ينافي وجوب صدور ا هو لا وجوب صدور ب
فلو اتصف بالاول اشتقاقا اتصف بالثاني ايضا اشتقاقا فلم يجب صدور ب
عنه والحاصل انه يندفع عنه الايراد بارجاعه اما الى الدليل الاول او الى
الدليل الثاني لكن انت قد عرفت حال الدليلين ثم لا يخفى انه لا حاجة في اتمام الدليل

الى ما بعده او لا حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجده لا يصدر عنه
ولا الى انجام لفظ الوجوب كما لا يخفى   الخ واجيب ان المطلوب لا يثبت الا
بعد ثبوت الغير فلو كان الها وخلافه ثبوت الغير لزم الغير فان قيل لزوم الدور
فان الواحد الحقيقي مع الاضافة الى معلوله الاول وسلب المعلول الاول عنه
لو كان علة للمعلول الثاني لم يلزم الدور في المعلول الاول لاحتياجه الى
ضميمة الاضافة والسلب قلنا فح يكون الم الثاني محتاجا الى الم وهكذا فعاد
المحذور المهروب عنه وهو انه يلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما شريكا
للآخر والآخر معلولا له والجواب عنه ان الم لا يستند اه لا يخفى عليك ان هذا الجواب
يجعل الدليل جاريا في توارد العلل المستقلة مطلقا سواء كانت مجتمعة او على سبيل البدل
ابتداء ومتعاقبة مع انهم جوزوا الثاني كما صرح به السيد بل الثالث كما اشار اليه
الشارح حيث قال ولهذا اذا اجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على
سبيل التعاقب لا يلزم محذور فان قلت الاستاد لم يقل بجوازهما بل قال بامتناعهما
كما مر فلا يرد نقضا عليه قلت امتناعهما عنده فح لا يدفع الاعتراض عنهم لانهم
يجوزون لهما وانما اتى عنهم الاول بهذا الدليل الجاري فيهما بهذا التوجيه
الذي ذكره ومع ما ذكره لا يصلح توجيها لدليلهم ويمكن ان يقال ان من قبل الخ
على ما وضحنا اليه ان من قال لجواز تعدد العلل على الجزء المجتمعة على سبيل التبادل ابتداء
والتعاقب اراد بالعلة ما يصدق عليه انه علة حقيقة وهو القدر المشترك بينهما
فتوارد العلل المستقلة حقيقة مطلقا مجتمعة كان او لا باطل عندهم فلا نقض عليهم
هذا والاظهر في الجواب ان نختار ان المراد بالاحتياج الاستناد   فهو لا ينافي
الاستغناء عنه لغيره قلنا فح فسر الاحتياج بالاستناد وفسر الاستغناء بعدم الاستناد

ضا ان الاستغناء عدم الاحتياج ونقيضه تابع لتغيير الاحتياج فما حاصل
الدليل انه اذا اجتمع العلتان المستقلتان لزم الاستناد الى كل منهما لكون كل
منهما علة والاستغناء عنه اي عدم الاستناد اليه لكون الآخر مستقلا بالعلية اي
بالاستناد اليه ايضا على ما حققه الشارح من ان الم الشخصي اذا اجتمع عليه علتان
مستقلتان بعين كل واحد منها احتياج الم الى نفسها على ما تقدم من ان
تعيين العلة من جانبها يلزم احتياجه الى كل منها بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا
لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور
اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منها انما هي الموجودة ح
دون التي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت وقد يلخص مما ذكر ان المعتبر فيما هو
علة حقيقة للشيء هو الاستناد وامتناع تحقق هذا الشيء بدونه ولا شك في صورة
التبادل ابتداء او التعاقب تحقق هذا المعنى انما هو بالنسبة الى القدر المشترك
فلا يتعدد العلة بالحقيقة ولهذا لم يجوز توارد العلل على سبيل البدل ابتداء
او على سبيل التعاقب وعند الشارح ان اللازم في علة الشيء استناد ذلك الشيء اليها
بعد وجودها لا قبل وجودها ولا بعد عدمها ولهذا جوز توارد العلل على سبيل
البدلية ابتداء وتعاقبا والظاهر من كلام المحقق الشريف ان المعتبر في كون الشيء
علة لامر وجوب استناد ذلك الامر اليه بعد وجوده بحيث لا يجوز استناده
الى غيره ولهذا جوز التوارد على سبيل البدلية ابتداء ولم يجوز التوارد على سبيل
التعاقب   فيه بحث لانه لا يلزم ان لا يخفى اندفاع هذا المنع بقولنا ان
معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر فلا يفتقر وجوده الى شيء آخر
والا لتوقف التاثير عليه ايضا والمفروض توقف وجوده على شيء آخر ان الموجد

ان الاخرى علة وكان هذا الكلام منه ناظرا الى قول الشارح بل جزء علة فانه تقتضى
توقفه على المجموع لكن لا يلايم هذا التوجيه حتى يلزم ان لا يكون شئ منهما علة
مستقلة اللهم الا ان يتجرد حتى يلزم ان لا يكون شئ منهما علة مستقلة بل جزء
علة كما ذكره الشارح والجواب بمنع من وجهين احدهما انه اذا توقف على كل واحد
توقف على المجموع ولو بتوقفات متعددة واطلاق العلة على المجموع بهذا الاعتبار
كاطلاق العلة على العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء على ما سبق وثانيهما
انه اذا توقف الشيء على كل واحد كان المجموع مجموع ما يتوقف عليه الشيء وحينئذ
كل واحد جزء من مجموع ما يتوقف عليه المعلول وجزء المجموع الموقوف عليه الشيء
لا يكون مستقلا ضرورة توقفه على الجزء الآخر وبذلك يتم المنع ولا حاجة لنا الى
اثبات ان المجموع علة وموقوف عليه للمعلول حتى يكون المنع عليه فاسدا في
المنع هذا هو الذي ذكره في مقام الجواب وفيه ان فيه دفع محذور هو المنع
التزام محذور آخر وهو الاستدراك ولتكلف حمله على الجواب الاول بان يقال
سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا ان اراد بالموقوف عليه ما يتوقف
واحد كما هو الظاهر فهو في صدد التوقف على المجموع مطلقا بل اثبت التوقف عليه
في الجملة حيث قال كان المجموع عندهما مجموع ما يتوقف عليه الشيء لكن لا يلايمه تقرير المنع
بقوله وهو انه لا يكون شئ منهما علة مستقلة لان السؤال لم يكن متوجها على هذا
المدعى على ما بينا الا ان يتكلف بمثل ما مر بل على مقدمة اخرى وقعت استطرادا و
هي ان كل منهما جزء علة المستلزمة لكون المجموع علة موقوفا عليه ثم لا يخفى ان اثبات
كون المجموع مجموع ما يتوقف عليه الشيء مما لا حاجة اليه بل يكفي في المنع وهو ان لا
يكون الشيء منهما علة مستقلة ان الاخرى موقوف عليها كما هو صريح كلام الشارح والبعض

التوقف

التوقف على المجموع انما يستلزم عدم كون كل منهما علة تامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء لا عدم كونهما علة مستقلة هو الفاعل المستقل بالتاثير اذ الفاعل المستقل قد
يتوقف الشيء على امر خارج عنه وهذا وارد وعلى الشارح ايضا اذ التوقف على العلة الاخرى
لا ينافي استقلال هذه العلة لجواز ان يكون الاخرى شرطا لتاثير هذه وجوابه
انه لما فرض الاخرى مستقلة ايضا فيتوقف الشيء عليها استقلالا وهذه ينافي
استقلال ما فرض مستقلا تأمل وبهذا ظهر قوله قلنا هذا اشارة الى انه اذا كان الموقوف
عليه احدهما لا بعينه اي لا يكون شيئا منهما موقوفا عليه اصلا سواء كان الاحتياج
ما شئنا من الشيء او العلة فلا يتعدد العلة وعدم دخول احدهما هذا مما لا حاجة
اليه بل يكفي اختلاف طبيعة الجنس ولعل ارادة اما للمبالغة في اختلاف العلة و
تغايرهما حتى لا يكون احدهما عين الآخر ولا داخلا فيه واما لان الجنس قد
يوجد بشرط دخول الفصل والفصل قد يوجد بشرط دخول الجنس فيه فيكون كل
واحد منهما عين النوع وعين الآخر فلا اختلاف فاشار الى ان دخول طبيعة الجنس
والفصل من حيث هي والجنس وفيما نحن فيه غير معتبر بهذا الاعتبار والا لما جاز
صدور الكثرة باعتبارهما اذ لا يتحقق ح اختلاف اعتبار واحد ويكون من هذه
الجهة واحدا صرفا والدليل الذي سبق على تقدير تمامه يدل على انه لا يمكن صدور
الكثرة عن الواحد من حيث انه واحد وان اشتمل ذلك الواحد على الكثرة ايضا
بين الصورتين ثم لشبهة الانتقاض على النوع اما بالعرض ويكون المنتقض بالحقيقة
في كل صورة جزء آخر وح لا انتقاض فيه واما بالذات وتوجيهه بان يقال انه اذا
النوع باعتبار الجنس شيئا وباعتبار الفصل شيئا فلا شك ان لكل من الجنس و
الفصل دخلا فيه وكل من المعلولين لكن للجنس زيادة خصوصية بالمعلول

الصادر باعتبار صدور الجنس علة قريبة للنوع الاول والفصل للنوع الثاني مع اشتراكهما
في مدخليتهما في صدور كل منهما باعتبار اشتمال النوع عليهما فللجنس جهتان علية بالنسبة
الى الاول بعيدة باعتبار اشتمال النوع وقريبة باعتبار مدخلية الخصوصية ولا
يخفى ان هذا يقتضي اعتبار الجنس واحدة مع النوع كما ان الجهة البعيدة تقتضي
اعتباره في النوع وكذا حال الفصل بالقياس الى معلوله فعلة النوع الاول هو
النوع ماخوذا مع الجنس وعلة الثاني هو النوع ماخوذا مع الفصل ولا شك في
اختلاف الماهية في اختلاف ماهية المجموع الاول وماهية المجموع الثاني ثم لا يخفى
ان السائل بقوله لا يتم حمل العلية على الثاني واجاب بتحقق الاختلاف في العلة
المستقلة لان الكلام فيها لا يتم فح لا يلزم الاختلاف النوعي في العلة المستقلة
لان الجهات المختلفة خارجة عن العلة المستقلة لانا نقول العلة المستقلة يلزم
للمعلول ان الفاعل في وقت مقارنة الشرايط والحيثيات غير ملزومة كما ان الكاتب
في وقت الكتابة غير ملزومة لتحرك الاصابع انما الملزوم هو الفاعل بشرط المقارنة
فالتقييد داخل في العلة المستقلة فيلزم الاختلاف بحسب الماهية لا يتم كون الجنس
علة بشرط الفصل شيئا بان لا يكون الفصل داخلا في المقتضي يقتضي ان يكون
الجنس مقتضيا وعلة بدون ان يصير محصلا بالفصل لان تحصيل الجنس بالفصل
بان يوجد الفصل داخلا فيه حتى صار عين النوع كما مر لانا نقول هذا الورود فانما
يرد على السائل لا على المجيب وكلام المجيب انما هو على سبيل التنزل والاستظهار
والظاهر ان اراد بالشخص بالسموات شخصا وجوب الامهات الى شخصيات مختلفة
بالحقيقة لدفع لزوم التسلسل كون التسلسل في الاخر التحليلية وبطلانه ثم قدم مرارا ثم لا
يخفى ان تقتضي هذا الكلام يلزم اطلاق النوع على الجنس والفصل وجعلهما

نوعان بالقياس الى حصصهما لكن الكل فيها اذ لو كان النوع مع تشخص جزئي بتشخص علة
بشيء ومع تشخص آخر علة لاخر او كان شخص مع عارض علة لامر ومع عارض آخر
علة الاخر او بدون العلل فانه يلزم في هذه الصورة اطلاق النوع على الجزئي
الحقيقي والامر في ذلك هين لان المراد بالحقيقة تمام ماهية الشيء هو هو وهكذا
ثم اعلم ان التحقيق الذي ذكره رحمه الله يجعل مآل هذه المسئلة والتي قبلها الى امر
واحد وذلك لان الكثرة الشخصية بمقتضى هذا التحقيق مستلزمة للكثرة النوعية و
معلوم ان الكثرة النوعية مستلزمة للكثرة الشخصية فيتحقق المساواة بين الكثرتين وبمقتضى
التساوي بين متساويين يتحقق المساواة بين الوحدتين فيلزم هذا الا فائدة في تعدد
بيانه ذكرها مقابل ذكر احدهما يغني عن الآخر وفي قوة ذكر الاخر ولا يصح ايضا
قول المص في المسئلة الثانية لا العكس فان قبيل الكثرة النوعية انما يستلزم الكثرة
الشخصية اذ لو كانت هناك انواع حقيقية لكن الكثرة النوعية على ما ذكره يستلزم
للكثرة الشخصية بل المعنى الاعم منه المحقق بتعدد كما اذا كان هناك شخص واحد له
جهات مختلفة بالنوع قلت المراد بالواحد الشخصي في هذا المقام هو الواحد الحقيقي
الذي لا يكون متكثرا اصلا كما صرح به الشارح في صدر هذا البحث وايضا الدلائل الدالة
على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا واحد بالشخص ولا يصدر الا عن واحد
بالشخص لو تمت فانما يدل اذا كان المراد بالوحدة هذا المعنى في جانب المصدر و
الصادر كما لا يخفى والكثرة المقابل له بوجه ما ولا شك ان الكثرة النوعية باي معنى
كان يكون مستلزمة للكثرة الشخصية بهذا المعنى ثم لا يخفى ان اجتماع المتقابلين في
الطبايع النوعية انما يجوز بناء على ان الاتصاف بكل متقابل في ضمن فرد آخر
الا انه مع ذلك لا يكون الاتصاف من حيث الطبيعة وحدها فقوله مدفوع بدفع

ولعله امر بالتامل فی ابناء المقام حیثیة علیه فلا معقول ولا انقسام مادة هناك آه هذا مبنی
علی ان تکثر افراد نوع واحد انما هو بانقسام مادته بناء علی ان المشخص منحصر فی
الماهیة والمادة والمشخص فی افراد النوع الواحد لا یکون هو الماهیة والا لانحصر فی شخص
فتعین ان یکون هو المادة وتکثرها بسبب تخصص المادة وانقسامها هذا وان
کان فی الزام المجیب کما ذکرنا سابقا من انه اذا تحقق احدی العلتین یعنی احتیاج المع
الیه بخصوصه فلو تحقق هناك علتان مع ان کلا منهما مستقلة یلزم الاحتیاج الی کل
منهما لکونها علة والاستغناء عنها لکون الاخری مستقلة والاحتیاج والاستغناء
بالنسبة الی شیء واحد وان وجها لعله غیر ناشئة بالذات مع ان یجتمعا فی محل واحد
شخصی دون النوعی فظهر الفرق ولا یذهب علیك ان هذا الکلام وان کان صحیحا
فی دفع اصل اعتراض الامام لکن کلام الشارح والمجیب منه کما لا یخفی علی الناظر بل
الحق فی توجیه کلام الشارح ان مراده ان المع الشخصی اذا اجتمع علیه علتان مستقلتان
یقتضی کل منهما احتیاجه الیه نفسه فیلزم اجتماع الاحتیاج والاستغناء معا واما المعلول
النوعی فاذا اجتمع علیه علتان مستقلتان لم یتعین احتیاجه الی احدیهما بخصوصه لکونه
قابلا للقسمة والتخصیص بان یکون قسم منه وحصة له محتاجا الی علة وقسم اخر الی
اخری وهذا بخلاف المعلول الشخصی فانه لم یقبل القسمة والتخصیص تعین احتیاجه
فی نفسه الی کل منهما واستغنائه عنه لکون الاخر علة مستقلة وقول المجیب استغنائه
عن العلة مطلقا اراد بالعلة هذه العلة المعینة والاطلاق متعلق بالاستغناء لا
بالعلة کما فهم صاحب المواقف ومعنی الاستغناء فی الجملة اعم من ان یکون ناشیا
عن ذات المع ای من خصوص العلة وهو ینطبق علی ما وجهه الشارح فتامل لانه فی
اثبات المدعی وهو امتناع اجتماع علتین مستقلتین بالشخص علی معلول واحد لا یکفی

ان هذا اللازم او من الاستناد بعینه هو المذکور سابقا وما حیاه عنه فهو ایراد وههنا
بان یراد بالاحتیاج الاستناد والاستغناء عدمه فیلزم الاستناد الی کل واحد منهما
لکونها علة وعدم الاستناد الیها لکون الاخری مستقلة بالعلیة ای بالاستناد والنقض
الذی اورده السید السند ههنا ان ما ذکره یقتضی ان یکون فی صورة تعدد العلل
هی العلة المشترك وهو معنی عام کیف یکون علة للشخص معین کما مر عند نقل کلام
الشیخ انما یرد ان لو کان تعددها باعتبار تعدد الفاعل ولعله باعتبار تعدد الشرط
ویؤیده هذا انا قائلون ان فاعل الحوادث انما هو المبدا الفیاض ای العقل الفعال
وهو لا یتبدل ولا یتغیر وقوله بدون ان یحصل امر اخر المراد او یحصل منه التحصیل
الاخر لا یلیق اشتهر فیما بینهم ان تحصیل الحاصل یحصل قبل هذا التحصیل مح لا مطلق
لانا نقول قید القبلیة للاحتراز عن تحصیل الحاصل بنفس ذلك التحصیل من ذوق
ان تحصیل الحاصل بتحصیل آخر مقارن لذلك التحصیل ایضا مح وان صدر بتنقیح
ذلك المقصد وبما ذکرنا من قولنا وان صدر من نفس المصدر ظهر انه لو قال بل ابدو
بدون ان یحصل ام لا یکون حاصلا وقت ذلك التحصیل بدون تحصیل آخر لا یکون
حاصلا وقت ذلك التحصیل لکان اشمل الا ان یحمل الامر علی ما یشمل التحصیل
وکانه حسبانه لجنایة شبهة هذا الزعم الی الشارح مستبعد جدا والاظهر ان یقال
مراد الشارح ان قیام الوجود بالماهیة من حیث هی هی لا یستلزم الوجود الخارجی بل شرط
الوجود الذهنی ایضا اما الاول فظ واما الثانی فلان اتصاف الماهیة بالوجود لو کان
فی الذهن لتوقف علی اعتبار الذهن وتصوره للماهیة ولکن نعلم قطعا ان زیدا مثلا
موجود فی الخارج ولا یتوقف اتصافه بالوجود الخارجی علی ان یتصوره احد ویصفه
بالوجود وح فالظاهر ان موجودیة الماهیة لیس بقیام الوجود بها واتصافها بالوجود

بل بكل الفاعل كما سبق تحقيقه في كلام الاستاد وبعد تعلق بنفس المهية فللعقل ان ينتزع
عنها الوجود ويصفها به على ما سبق تفصيله في كلامه قدس سره هذا وارادوا بعدم امتياز
الوجود الخارجي عن المهية بحسب الخارج ان يكون تحقق المهية وتحصلها في الخارج
بالوجود الخارجي ومعلوم بالضرورة ان عروض امر لشيء في الخارج انما يتصور اذا كان
تحقق هذا الامر وتقرره بدون هذا العارض وليس الوجود الخارجي كذلك بالنسبة
الى المهية بخلاف ساير العوارض وبما ذكرنا اندفع ان العمى وجميع لوازم المهية
لما كانت اعتبارية لا امتياز بين موصوفاتها في الخارج حتى يرد ان امتيازها عنها في
الخارج فرع تحققها فيه تحققا مغايرا لتحقق المهية فيه فيلزم ان يكون اتصاف
الموصوفات بها في العقل دون الخارج وبما ذكرنا ومعنى عدم الامتياز عبر عنه
الاستاد بالعينية تارة وبالخلط اخرى وهو مستفاد من كلامه قدس سره بقي ههنا بحثان
الاول ان المعلولية المضايفة للعلية بمعنى الايجاد لو كانت من العوارض الخارجية
لتاخرت عن وجود المتاخر عن الايجاد فيلزم تاخر احد المتضايفين عن
الآخر فيما في الخارج وفي الذهن لا علاقة بينهما بعلية احدهما للآخر بل تلازمهما
لكونهما معلولي العلة الواحدة الثاني ان تاخر الايجاد عن وجود العلة في الخارج لا
يدل على كون الايجاد من العوارض الخارجية اذ المعتبر في العوارض الخارجية
ان يكون الخارج ظرف الوجود لا مجرد تاخرها عن الوجود الخارجي اذ يجوز ان
يكون ظرف العروض هو الذهن لكن بشرط الوجود الخارجي في كون العروض
الذهني حقيقيا لا فرضيا لان هذا الاتصاف انما كان واقعيا اذا صح انتزاع
الصفة عن الموصوف بحسب الخارج تامل ثم لما كان الاحتمال شان العقل
صارت العلية بهذا الاعتبار من العوارض الذهنية ان اراد ان التسلسل

المعلول المعين آه حمل قدس سره الحيثية في كلام الشارح التعليلية نظرا الى لفظ المتن
والترتب الواقع في كلام الشارح فاعترض بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يصحح
اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثية التقييدية بان يكون الموضوع
مع قيد محلا لاحد المتقابلين ومع قيد آخر محلا للآخر فيختلف محل المتقابلين و
ذلك ان يجعل الحيثية في كلام الشارح تقييدية فيختلف به محل المتقابلين مع بقاء
الاتحاد وبيانه بان يكون الافتقار والافتقار اليه كلاهما من جهة واحدة
يكون المحل مع قيد الافتقار محلا للامكان ومع قيد الافتقار اليه محلا لثبوت
للوجوب ولما كان قيد المحل والموضوع علة لوصفه بالعارض اطلق لفظ
والترتب فان قيل ما في الوجوب والامكان يستلزم لتنافي الافتقار والافتقار
اليه لان الافتقار ملزوم للامكان والافتقار اليه ملزوم للوجوب وتنافي
اللازمين ملزوم لتنافي الملزومين قلت هذا مع انه يعتبر للدليل المذكور كما لا
يخفى يرد عليه انه لا ان تنافي اللازمين يستلزم لتنافي الملزومين بالذات حتى لا
يجوز اجتماعهما من جهة واحدة لايق الافتقار متضايف للافتقار اليه والتضايف
من اقسام التقابل بالذات لانا نقول لو سلم التضايف بينهما نقول فلا حاجة
الى التوسل بالوجوب والامكان بل يكفي ان يقال الافتقار والافتقار اليه
متقابلان لا يجوز اجتماعهما الا من جهتين فلا يكون هناك دور واعلم ان الدليل
الاول والثاني عام يتناول العلة المستقلة وغيرها بخلاف الثالث لانه مخصوص
بصورة تحقق الدور بين العلة المستقلة ومعلولها لان نسبة المفتقر اليه الى
المفتقر انما يكون بالوجوب اذا كان المفتقر اليه علة مستقلة اذ عندها تحققها
يجب وجود المعلول ويمكن جعله عاما لغير العلة المستقلة بان يقال المفتقر اليه

قد يجب عند وجوده المفتقر والمفتقر لا يجب عند وجوده المفتقر اليه اصلا فان افتقار
اليه مستلزم لجوازه لوجوب الافتقار لا تتنافر ولا يخفى المنافاة بين الجواز و
الامتناع وسيرد نظيره في مبحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا بالنسبة
الى شيء واحد وما عليه وقد قيل على قول الامام ان تحقق النسبة بكيفية التغاير
الاعتباري بانه اذا تحقق التغاير ولو بالاعتبار اندفع الدور والجواب ان
كل تغاير اعتباري يكون لتحقق النسبة لا يكفي لاندفاع الدور ومثل التغاير بحسب
الملاحظة والالتفات ففي صورة تحقق التغاير بين طرفي الدور بهذا التغاير
يتحقق الدور المستحيل ولا يمكن ابطاله بهذا الدليل لانه مبني على ان النسبة لا بد
في تحققها من التغاير في الجملة وقد يتحقق على ما فرضناه ولا يجري مثل
ذلك في التقرير الذي زيفه الامام فان قيل هذا الايراد ليس ما ذكره الامام
على الدليل المشهور والقاضي ليس بصدد تتميم دليلهم وتصحيحه بحيث لا يتوجه عليه
شيء بل ليس غرضه الا ان الايراد الذي اورده الامام على دليل القوم مشترك
الورود بين دليلهم ودليله المرضي عندهم قلت مراده قدس سره ان الايراد الامام
قال هذا وتفصيل المقام ان كلام الامام يحتمل وجهين الاول ان مدعاه انه على ما
ظهر من حاشيته المكتوبة ههنا وهو ان الباطل الذي يدعي بطلانه هو تقدم الشيء
على علته وهو عين علية الشيء لعلته الذي وقع النزاع في بطلانه فاستناد
نقيض المنافي قوته احسن الدعوى وهل هذا الا مصادرة على المطلوب والثاني
ان القاضي ايضا حمل كلام الامام على هذا الوجه الثاني ان التقدم لما كان بمعنى
العلية فتنافي المنفصلة المذكورة وهو تقدم الشيء على علته عين المقدم وهو علية
الشيء لعلته الذي هو معنى الدور وحقيقته ووقع النزاع في بطلانه والمحذور

المرتب

المرتب عليه يترتب على نفس المقدم فلا حاجة الى ادعاء استلزام المقدم له والاستاد
حمل كلام الامام على هذا المعنى ليصح ولا يخفى دفع ايراد القاضي بحمل كلام الامام على
الوجه الثاني كما حمله عليه استاذنا ولا يتوقف على اختيار الشق الثالث بل يحصل باختيار
الشق الثاني فاختيار الاستاذ الشق الثالث بناء على ان الدليل المتوقف في الواقع
عبارة عن امتناع الانفكاك مع التأخر بل نفس التأخر الذي هو المعلولية و
الى هذا لا حاجة على تقدير الذاتي ومعنى التقدم والعلية اذا اخذ المقدم
بل يكون ان يقال لو كان الشيء علة لعلته لزم علية الشيء لنفسه وهو باطل ولا يخفى
ان هذا الايراد على دليل الامام بان يقال افتقار كل منهما الى الآخر هو عين الدور
ويمكن ان يقال على تقدير الدور يلزم افتقار الشيء الى نفسه لان هذا من قبيل
الاستدلال بالجد على الرد وهو شايع عندهم ويمكن ان يقال اخذ التقدم في دليل
القوم تفسير للفظ العلية وتوضيح له حتى يظهر الخلف لان علية الشيء لنفسه
بطلانه ليس ظاهرا لانه معناه تقدم الشيء على نفسه او مستلزم له وتقدم الشيء على
نفسه باطل اما بديهة او بملاحظة انه في قوة اجتماع النقيضين لان الشيء لما كان
متقدما على نفسه فمن مرتبة وجوده يكون موجودا ولا يكون فيه يجب حمل
الاستاد كلام الشارح على انه اختيار الشق الثالث من الشقين اللذين اوردهما الامام
على انه اختيار للشق الاول منهما كما صرح به الشارح في الحاشية لان الامام من الشق
الثاني في طلب اثبات معنى للفظ التقدم مغاير للعلية والشارح تصدى لاثبات
معنى التقدم في الشق الاول او رده حديث كون الثاني الذي يدعي بطلانه غير
المتنازع فيه والشارح لم يتعرض له فلو كان كلام الشارح محمولا على اختيار الشق الثاني
في كلامه ترك المقصود وذكر غير المقصود هذا ولما حمل المعنى للترتب على نفس المرتب

تعليق
حمل الترتب في كلام الشارح بمعنى العطف بعطف العطف عليه عطف تفسير بقرينة
الجار والمجرور هذا ان الترتب الواقعي بين العلة والمعلول ليس بالفاعل العطف
انما هو بالقائم لا يخفى انه يرد ايضا على الشق الثاني اذ بعد حمل كلام الشارح على
اثبات الامر الزائد انه لا يفيد الاثبات المذكور الذي هو المطلوب ويمكن ان يتكلف
في توجيه كلام الشارح على وجه لا يرد عليه لزوم اللغو ولا ترك المقصود بان يقال اما اختيار
للشق الاول فيفهم من جعل التقدم والعلية بمعنى واحد واما بوجه المدعي المتنازع
فيه خادم الشارح ايا قطعيا بمحض الدليل واما انه بصدد لا اثبات الامر المهم
فالجواب انه بصدد لهذا الاثبات لتحقيق المقام وتوضيحه لا لان بناء الجواب عليه
بقي ههنا شيء وهو ان ايراده انه مندفع بما قررناه في توجيه كلام الامام على ما
حمل الاستاد وكلامه لكنه ترك ههنا الاكتفاء بما ذكره سابقا في كلام في كلام الفاضل

وان فرض كفايتها على تقدير وجودها آه لا يخفى ان قوله فان العلة
القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة يحتمل وجهين احدهما ان
العلة البعيدة لا دخل لها في الممتنع بل يكفي لتحقق الممتنع العلة القريبة وثانيهما
ان تاثير العلة البعيدة لا يصل الى الممتنع فلا يتوقف الممتنع على تاثيرها فلا يكون
علة له ومعنى قوله وان لم يوجد البعيدة ان وجودها غير محتاج اليه فالجواب
ان الممتنع لما توقف على تاثير القريبة المتوقف على تاثير البعيدة كان بالضرورة متوقفا
على تاثير البعيدة في الجملة لكن على لا تاثيرها في الممتنع بل في القريبة وثانيهما انا اذا
فرضنا انتفاء البعيدة ووجود القريبة فيتحقق الممتنع الى بدون البعيدة فلا
يحتاج اليها والا لما تحقق على تقدير عدمها فالجواب ان المدعي كون المحتاج
الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وهذا لا ينافي عدم الاحتياج

على تقدير قح وذلك ان يمنع وجود الممتنع على تقدير انتفاء البعيدة ووجود القريبة
قوله والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة قلنا الممتنع جاز ان يستلزم محالا آخر
لا شك ان انتفاء البعيدة ووجود القريبة قح تامل هذا واما الاستاد فحمل قول
المعترض وان لم يوجد البعيدة على الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما
فاجاب بوجهين احدهما انه على تقدير انتفاء البعيدة ووجود القريبة وان لم
كفاية القريبة في الواقع والحق انما يدعى كفايتها في الواقع وثانيهما ما ادى
اليه بقوله وان فرض كفايتها على تقدير وجودها بدونها يعني لا نم كفايتها على
هذا التقدير لان الفرض يتعلق بالشرطية ويكون اشارة الى منعها ويكون كلامه
في قوله وان فرض للوصل والحقيقة موقوف على مقدمة هي ان الشيء آه لقائل ان
يقول هذا الدليل لو تم على امتناع تحقق الحوادث بيانه ان العلة التامة للحادث
لا يجوز ان يكون قديما بل لا بد ان يكون حادثا فالواجب تع لا يكون علة تامة
لحادث اصلا اذا عرفت هذا فنقول انتفاء سلسلة الحوادث باسرها ليس ممتنعا لان
امتناع عدمها ليس لذاتها وهو ظاهر ولا لاستلزام عدمها لعدم الواجب لذاته
او المفروض ان الواجب ليس علة تامة للشيء لاستلزام عدمها لعدم الواجب لغيره اذ
على تقدير انتفاء جميع الحوادث لا يتحقق واجب بالغير لان الواجب بالغير انما
يجب لعلة التامة وقد عرفت انه ليس الواجب لشيء من الحوادث علة تامة
اصلا والجواب ان انتفاء الحوادث باسرها مستلزم لانتفاء الواجب لذاته تع
عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان الحوادث المتمادية وان كان كل منها حادثا لكن
القدر المشترك بينها المحفوظ بتعاقب الافراد قديم كالقدر المشترك بين الصور
المحفوظ بتعاقب افرادها والقدر المشترك بين الاوضاع المحفوظ بتعاقبها الى غير

ذلك فانتفاء جميع الحوادث في قوة انتفاء النوع الذي هو قديم وانتفاؤه مستلزم
لانتفاء الواجب تع لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان عدمه مستلزم
لعدم الواجب تع وايضا انتفاء جميع الحوادث مستلزم لانتفاء الحركة المستلزم لانتفاء
الزمان وهو مح وهذا الخلاف ما نحن فيه اذ المفروض عدم الواجب تع عن ذلك
فلا يلزم مح اصلا هذا ولا يخفى عليك ان بناء دليله على اثبات ملازمة بين تزايد سلسلة
الممكنات الى غير النهاية وعدم امتناع عدم تلك السلسلة باسرها واستثناء نقيض
التالي لينتج نقيض المقدم لكن المقدمة الاستثنائية مطوية لظهورها فلا يصح احد
التالي في اثبات الملازمة حيث قال اذ جميعها غير ممتنع لانه ان اريد صدقها في نفس
الامر فلا يصح الاستثناء لنقيضه وان اريد صدقها على تقدير تزايدها فيصير بين الملازمة
فلا يصح احدهما في اثباتها ويتحقق الواجب بالغير على التقدير المفروض يحتمل امرين
احدهما عدم وجوده فانه واجب لغيره وذلك لان وجوده انما يجوز اذا امتنع
جميع انحاء عدمه وقد عرفت انه ليس كذلك وثانيهما انه لا يتصف شيء في نفس الامر
بوجوب الوجود بالغير وذلك لان الاتصاف شيء بوجوب الوجود انما يصح اذا امتنع ثبت
جميع انحاء العدم   والحق ان يق اي في جواب النقض على تقدير عدم التزايد
لا يلزم انقطاع السلسلتين لانه لا انطباق كما زعمه المستدل لجواز ان يكون زيادة
الزائدة في الاواسط ولا يخفى انه على تقدير عدم الترتب لا يكون هناك طرف و
وسط اذ لا تميز الاجزاء بل الحق ان يق على تقدير عدم الترتب لا يتحقق التطبيق
لان المراد بالتطبيق ان يجعل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من
الاخرى فيتصل الزيادة الى الطرف الغير المتناهي وتعين الاجزاء وامتياز بعضها
عن بعض انما يتحقق في صورة ترتبها وقوله التطبيق لا يتوقف على الملاحظة

بالتفصيل

بالتفصيل آه فيه نظر لان التطبيق بالمعنى المراد ههنا على ما فسرناه موقوف على
امرين امتياز الاجزاء بعضها عن بعض وجعل العقل كل معين من احدهما بازاء
معين من الاخرى ونحن نسلم ان الجعل المذكور لا يتوقف على الملاحظة التفصيلية
بل يكفي فيه الملاحظة الاجمالية ومن هذه الجهة لا فرق بين صورة الترتب وعدم
الترتب لكن لا يتحقق الفرق بينهما من جهة اخرى وهي ان في صورة الترتب يتحقق
الامتياز بين الاجزاء في نفس الامر فلا بد ان يكون الامتياز باعتبار العقل
ولا شك ان الامتياز بين الاجزاء الغير المتناهية يجب العقل ان يتصور ملاحظة
العقل اياها بالتفصيل ومن اشترط الملاحظة التفصيلية في التطبيق في صورة
عدم الترتب اشترط لاجل تحقق الامتياز المشروط في تحقق التطبيق لا لاجل ان الجعل
المذكور يتوقف على الملاحظة التفصيلية حتى يرد عليه انه لا يتوقف ولو
توقف فلا فرق بين صورة الترتب وعدمه هكذا ينبغي تحقيق المقام   واما على
تقدير عدم الاجتماع فالاعتذار لا يتم وذلك لانه حينئذ يمتنع فعلا تقدير التطبيق
لا يكون الزيادة في الاوساط هذا فان قلت الحوادث المتعاقبة المتسلسلة
الممكن تطبيقها على سلسلة اخرى ويكون تطبيقها بوجود كل واحد منها في اوقاتها
المعينة المتعاقبة فيجري البرهان ههنا قلت حين التطبيق لا بد من وجود آحاد
المنطبقين على نحو التعدد والامتياز اما في الخارج او في الذهن وهما محالان
اذ التطبيق انما يصدر من العقل في زمان متناه وجميع الآحاد الغير المتناهية
المتعاقبة لا يكون موجودة في زمان متناه وكذا لا يمكن للعقل ملاحظتها تفصيلا
لتحصل التعدد والامتياز في مثل هذا الزمان ووجود كل واحد في
الاوقات السابقة على زمان التطبيق لا يفيد لانه يرجع الى تطبيق المعدوما

على المعدوم اذ الوجود ضروري في التطبيق اذ لا يتصور التطبيق بدون وجود آحاد
المنطبقين في التطبيق وايضا لا بد في الانطباق من وجود مجموع الآحاد ووجود
الآحاد لا يمكن وجودها لان ذلك المجموع لم يكن موجودا قبل الحادث الاخير وبعده
لم يبق شيء منه والقول بوجوده في مجموع الاوقات على سبيل التدريج دون
كل واحد واحد من اجزائها كما قيل في وجود الحركة القطعية على ما ذكره الشيخ في
الجواهر بعيد فضلا ان وجود الكل في جميع الاوقات على هذا النحو يستلزم وجود الكل
بدون شيء من اجزائه وفيه بحث اذ يكفي بوجود الكل وجود اجزائه في اجزاء ازمان
الكل لا في نفسه فتأمل جدا فان هذا من غوامض هذا الفن وللكلام من الطرفين
مجال واسع ونوفق ههنا كلام وهو ان التطبيق لما توقف على الترتب بين الآحاد
وان يكون بعضها متقدما وبعضها متأخرا فنقول في صورة التعاقب مثلا
الحادث اليومي اذا كان متصفا بالتأخر بالاضافة الى الحادث الذي كان في الامس
وظاهر ان التقدم والتأخر متضايفان حقيقيان فلا يخلو اما ان يتصف الحادث
الامسي بالتقدم في اليوم على الحادث اليومي او لا فعلى الثاني يلزم انفكاك
احد المتضايفين عن الآخر وعلى الاول فان بقي الحادث الامس فيلزم الاجتماع
هف وان لم يبق يلزم ان يكون الاتصاف بالصفة الوجودية منفكا عن وجود
الموصوف وان تحقق وصف التقدم بدون ان يكون وصفا لشيء بارضا لزم
استقلال الصفة بل الاضافة في الوجود هف فان قلت لعل الحادث الامس
يتصف اليوم بالتقدم على الحادث اليومي لانه الى رجع بل في الذهن كما قالوا في
اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم والتأخر مع امتناع اجتماعها في الوجود ولكن
يمكن اجتماعها في الذهن فكذا نقول ههنا قلنا ان كان ذلك في الوجود الذهني

التفصيل

التفصيل يلزم ان يكون الذهني مدركا لامور غير متناهية مفصلا وذلك محال
عند حدوث النفس وان كان في الوجود الذهني الاجمالي فنقول لا امتياز فيه فلم
يتميز بعضها بان يكون متقدما وبعضها بان يكون متأخرا قال الامام في نهاية
العقول اني كنت مترددا اربعين سنة في ان برهان التطبيق هل هو جار في صورة
التعاقب حتى ظهر لي بعد حين انه جار فيها وانا كنت مترددا في الثلاثة حتى ظهر
انه ليس بجار فيها ولا يخفى ان الحق هو هذا اذ لا مخلص في صورة الحادث عن
القديم عن القول بالتسلسل على سبيل التعاقب رفعا للزوم التخلف عن السبب التام
وذكر بعض انه لا بد من التزام التسلسل على سبيل التعاقب عند الحكماء وذلك في الحركات
والاوضاع الفلكية وعند اهل الشرع ذلك في تعلقات الارادة ويلزم المتكلمين
القول بالتسلسل على سبيل التعاقب مع انه خلاف مذهبهم هكذا ينبغي تحقيق المقام
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يخفى ان الفتح في السند الثاني الاول
بما ذكره الفاضل ان الوجود الاجمالي يكفي للتطبيق وقد عرفت ما عليه واما
الثاني فان الترتب ممكن فيفرض وقوع هذا الممكن حتى يظهر الخلف ولا يخفى انه يمكن
منع امكان الترتب لمنع امكان وقوع بعض بازاء البعض وقوله ما ذكره الخصم
الخ جواب السؤال تقرير السؤال ان ما ذكره الخصم من جواز ان يقع آحاد كثيرة من
احدهما بازاء واحد من الاخرى يستلزم الاعتراف بامكان وقوع كل واحد منهما بازاء
واحد من الاخرى وذلك لان الجواز بمعنى الامكان الذي هو المتبادر اذا تعلق
بطرف يستلزم جواز الطرف الآخر ومعلوم ان في صورة التطبيق لا يخلو عن احد
امرين وقوع كل واحد بازاء واحد ووقوع آحاد كثيرة بازاء واحد فاذا جاز
الثاني جاز اخلاصها جاز الاول وهذا السؤال وارد لو كان المراد

الامكان العام او انه يجوز ان لا يقع بازاء واحد من احديهما شيء من الاخرى فيمكن
اختيار الامكان الخاص ومنع ان الحال منحصرة في الامرين المذكورين لكن الشيخ
لم يتعرض لهما لانهما مبنيان على الجدل لان الواقع ان المراد من الجواز في مقام
سند المنع وهو الاحتمال العقلي لا الامكان العام ولا الامكان الذاتي
الممكن وتوجه كل واحد من احدى السلسلتين الناقصة على ما صرح به الشيخ بتوجه
منع الملازمة وبعد تسليمها لم يتم الدليل لجواز ان يكون زيادة الكل على الجزء
في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد واحد من الكل لا يكون بازائها شيء
من الجزء ومثل برهان التضايف الذي تاتي بعده وربما تستفسر ان كيفية
برهان التضايف ربما يتوهم انه لا يجري فيما كان التسلسل من الطرفين بل انما يجري فيما
كان التسلسل من جانب العلة فقط او مع المعلول فقط وهذا البرهان يجري في الصور
الثلث بلا كلفة وتوهم الاختصاص كما يظهر عند التامل وقد قرر الشيخ في
الشفاء هذا البرهان هكذا الخ فان قلت يرد عليه ان الوسطية والطرفية ههنا
انما هو باعتبار العلية والمعلولية قلت يرد عليه ان الوسطية والطرفية ههنا
انما هو باعتبار العلية والمعلولية لا باعتبار الوضع وقد قرر الشيخ ان تلك
السلسلة على تقدير المحض ومع الاجزاء فاحد طرفيها هو المتع المحض والاخر
اجزائها قلت الشيخ يطلب للسلسلة المفروضة طرفين خارجين عنها وقد تحقق
احدهما وهو الممكن المفروض دون الآخر لفرض عدم التناهي واراد بالمعلولية
السلسلة معلوليتها للفاعل الخارج عنها وذكر احتياجها الى الاجزاء لا بيان ذلك
احتياجها اليه بناء على ان كل محتاج الى الشيء لا بد له من فاعل لما تقرر عندهم
وقد مر ان الفاعل ضروري في جميع المعلولات ثم يرد عليه ان المسلم ان كل واحد

من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط لا بد له من طرفين خارجين عنه ولا نم
ان السلسلة الغير المتناهية كذلك لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وهذا
ما ذكره الاستاد بعينه واجاب عنه بدعوى البداهة في عدم المخالفة بين الحكمين ههنا
فان توجه شيء في هذا المقام فانما يمكن توجيهه على منع البداهة لو امكن ولا يخفى ان هذا الايراد
الاستاد على الشيخ والجواب عنه على حمل كلام الشيخ على انه يطلب للسلسلة المفروضة طرفين
خارجين عنها او في منع وسط السلسلة المفروضة بالنسبة الى الممكن المفروض وهو المعلول
المحض والاجزاء مع ان السند لا يدل عليه الشيخ واثبته فعلم ان الاستاد حمل كلام الشيخ على ما
ذكرنا وبعد الحمل عليه لا مجال للايراد المذكور ثم اعلم انه يمكن دفع الايراد الذي ذكره الاستاد
بوجه آخر وهو ان تلك السلسلة لما كانت معلولة لا بد لها من فاعل مستقل لا يكون جزءا
للجملة لما تقرر عندهم ان الفاعل المستقل للمركب لا يجوز ان يكون جزءا له ولا نفسه
فتحققت وسطيتها بالنسبة الى طرفين خارجين مع انه لم يتحقق الا احدهما ولا يخفى
ان هذا الدليل ح يرجع الى الذي يجيء في المتن لان في الدليل الاتي لم يقرر المعلول المحض
من السلسلة وليس المحذور فيه تحقق الوسط بدون الطرف ومجرد الاشتراك بين
الدليلين في بعض المقدمات لا يجعلهما واحدا وهو ظ قلت حاصل الدليل ان
كل ممكن الخ لا يليق اذ لو كان المقصود من ابطال التسلسل بهذا الدليل اثبات الواجب
فلا حاجة الى ابطال الدور والتسلسل لا بعد اثبات الموجود الخارج عن السلسلة بل يكفي
ان هذا الموجود علة لواحد من آحاد السلسلة فلا يستند الى علة داخلة فيها وهو
خلاف المفروض اذ بهذا الدليل يمكن اثبات الواجب بدون هذه المقدمات بان يقال
لو لم يكن في الوجود واجب بالذات والمنحصر الموجود في الممكن فنقول لا شك ان جميع تلك
الموجودات الممكنة بحيث لا يشذ موجود ممكن عنها لا بد له من علة موجودة ولا يكون

العلة عين هذا المجموع ولا جزؤه لما تقرر فتعين ان يكون خارجا عنه والموجود الخارج
عن جميع الممكنات هو الواجب لانا نقول لا شك في ان هذا الدليل اخصر واقل مقدمة
امل لكن لا يلزم منه ان يكون الدليل المشتمل على تلك المقدمات يتضمن الاستدراك
كيف وفي الدليل المبني على ابطال الدور والتسلسل لا يوخذ جميع الممكنات الموجودة بحيث
لانه بل يطلب العلة لموجود ممكن وينقل الكلام الى علة العلة حتى يدور او يتسلسل
على هذا هب الاحتياج الى امر خارج عن السلسلة لا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون
خارجا عن السلسلة المعينة المفروضة وداخلا في سلسلة اخرى واذا اريد اثبات الواجب
بهذا الدليل فلا بد من ان يتمسك بابطال الدور والتسلسل ليحتاج الى اخذ جميع الممكنات سلسلة
واحدة في اذا اثبت الاحتياج الى علة لسلسلة خارجة عنها لا بد ان يكون واجبا ولا
يتوقف ذلك كون تلك الممكنات متسلسلة بل يثبت المط وهو الاحتياج الى علة خارجة
على تقدير التسلسل وعلى تقدير الدور بل على تقدير عدم الترتب ايضا فتامل   اذا اريد
المستقلة آه لا يخفى ان مقتضى هذا التفسير يلزم جواز تخلف الشيء عن العلة المستقلة ولم
يقل احد منهم بصحة هذا التفسير على اصطلاحهم اللهم الا ان يطلق لفظ العلة المستقلة عليه
على اصطلاح آخر او على التجوز والا او يقول وهو نعم ههنا بحث انه لو اريد الفاعل بالحقيقة آه
انه يعلم ما ذكره بتفسير العلة المستقلة انه لو اريد بالعلة في الدليل الفاعل بالحقيقة لم
يتوجه ما ذكره الشارح بقوله قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها آه لا يخفى ان المراد الفاعل
لكن لا مطلقا بل الفاعل بالحقيقة وح يندفع بقوله لجواز ان يكون بعض اجزاء الشيء
المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانه مبني على ان فاعل السرير هو النجار
ليس كذلك بل فاعله حقيقة ما هو علة لهيئته ايضا وقوله ولعل مراده من الفاعل
الفاعل المستقل هذا المعنى تفسير آخر للفاعل المستقل وقوله فيندفع المعارضة المذكورة

متفرع

متفرع على التفسير بين معا واراد بالمعارضة المذكورة ما ذكره الشارح بقوله وعلى المقدمة
القائلة بان العلة المستقلة للمركب آه لكن المعارضة المذكورة لا يندفع بالكلية اذ لنا
ح تقرير المعارضة ان الفاعل بالحقيقة للمركب يجوز ان يكون فاعلا بنفسه لكل واحد من
الاجزاء ان لزم ان يكون فاعل الهيئة هو فاعل الخشب بعينه وليس كذلك ضرورة ان فاعل الهيئة
هو النجار وفاعل الخشب شيء آخر فتامل   فالجملة مفتقرة الى علة هي مجموع علل الآحاد
هو غير كل واحد منها اي غير كل واحد من العلل انت خبير بان كلامه وح مبني على ان مسلك
الدليل موقوف على المقدمة التي اورد عليها المنع وكان في صدد اثباتها ولكن لانه حمل
غير على الآحاد وعلى غير كل واحد من علل الآحاد وما ذكره الشارح بقوله وما قيل مبني على انه
لم يسلم ان الدليل يحتاج الى اخذ تلك المقدمة بل ما يتوقف عليه الدليل احتياج الجملة
الى فاعله فان الترديد المذكور يجري ههنا وذلك مبني على حمل غير علل الآحاد وعلى غير
المجموع فلكل منهما وجه صحيح لكن لا يذهب عليك ان الاصوب ان يردد في علل الآحاد
ويجاب في كل شق بما يناسبه على ما عرفت مفصلا   الا ان مقتضى المقدمة آه فتصح
النسبتين في طرف النقيض بكاف نسبتي العلية والمعلولية في جانبي الوجود والعدم
معا والغاء لفظ معا لا فائدة ان كل ما هو علة لوجوب الوجود فهو بعينه علة لوجوب العدم
بالعكس وكذا كل ما هو مع لوجوب الوجود فهو بعينه مع لوجوب العدم وبالعكس وتوجيه الشارح
خال عن تلك الافادة لانه انما يدل على ان علة الوجود هي الوجود وعلة العدم هي
العدم ولا يدل على ان هذا العدم لا بد ان يكون عدم ذلك الوجود فلفظ معا على ما
وقع في بعض نسخ الشرح لا يخلو عن ركاكة ولعلها اسقطت كلام في المقصد بقوله بمعنى
ان كل ما هو علة للشيء فوجوده من حيث انه علة علة لوجود الشيء وعدمه من حيث انه علة
علة لعدم الشيء وكذا ما هو مع وجوده مع لوجود العلة وعدمه لعدمها واراد بالوجود

والعدم الموقوف وعدمه فيتناول عدم المانع فانه قوله علة لوجود المع وعدمه وقوله علة
لعدم المع وليس عدم العدم عين الوجود حتى يستند العدم الى الوجود وعلى ان التحقيق ان
عدم المع انما يستند الى عدم العلة المستقلة التي قد يتحقق مع عدم عدم المانع لا الى
عدم المانع بخصوصه على ما قرره الاستاد وح ثم قال قده اى حين ما وجهنا كلام المص
حيث فسرنا التخالف بالتخالف في جانبي الوجود والعدم معا بالمعنى الذي ذكرنا سبق
العلية والمعلولية على اطلاقهما اى تناول جميع انواع العلل من الفاعلية والمادية
والصورية وغيرها ولا يختص بالفاعلية كما كان مقتضى توجيه الشارح لا على خصوصهما اى على
تناول خصوصيات العليات مثل العلية المستندة الى خصوص الوجود والعلية المستندة
الى خصوص العدم فان ذلك اى المعنى الذي ذكرنا في بيان التفسير المذكور حيث فسرنا
بقوله بمعنى ان كل ما هو علة لشيء موجود وعلة لوجود المع آه لا يستلزم ان يكون الحال اى
الحكم في الخصوصيات العليات اى العلية المستندة الى خصوص الوجود والعلية المستندة
الى خصوص العدم كذلك اى بالتخالف في الوجود والعدم معا بالمعنى المذكور حتى يتوجه
ان يق ان العلية المستندة الى خصوص الوجود انما يعرضها التخالف في الوجود فقط
بالنسبة الى المعلولية المستندة الى خصوص وجود المع وكذا العلية المستندة الى
خصوص العدم لا يعرضها الا التخالف في العدم فقط بالنسبة الى المعلولية المستندة
الى خصوص عدم المع ولا يعرض شيئا منهما التخالف في الوجود والعدم معا بل هذا المعنى
انما يعرض للعلية المستندة الى الذات من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص الوجود
والعدم والحاصل انه لما فسر التخالف في التخالف في الوجود والعدم معا بالمعنى المذكور
صار الكلام مجالا لان يتوجه ان التخالف في الوجود والعدم معا بهذا المعنى لا يعرض
لشيء من خصوصيات العليات والمعلوليات فبين المص بقوله بمعنى ان كل ما هو

علة آه حتى يندفع ثم قال ولا يرد ما اورده الشارح على توجيهه وهو ان اثبات الدعوى
موقوف على مقدمة لم يثبت وذلك لان ما ذكرنا من انه اذا كان الشيء علة لامر فانتفاؤه
من حيث انه علة علة لانتفاء ذلك الامر وتحققه من حيث انه علة علة لتحقق هذا الامر
قضية ضرورية يحكم به العقل بعد تصور معنى العلية والمعلولية وما كان توجيهه
يقتضي ان العلة في طرف الوجود والعدم امر واحد فيصير قول المص بعد ذلك والفاعل
في الطرفين واحد حينئذ مستدركا وجه الكلام بان هذا القول انما اورد لدفع الوهم
لا لتقرير المسئلة والكلام ههنا انما جيء به لتقرير المسئلة فلا استدراك وانت خبير
بان ما ذكره في توجيه كلام المص ان ما يقتضي ان ما هو علة لجعل الوجود فهو علة
لجعل لعدم الضد واما ان علية لجعل العدم من حيث علية لجعل الوجود حتى لو كان
الشيء علة تامة لجعل الوجود يكون لجعل العدم كذلك فلا يدل الكلام عليه اصلا و
على هذا فلا استدراك في قول المص بعد ذلك التصريح بان ما هو فاعل لجعل الوجود
لوجود المع فهو بعينه فاعل لجعل العدم لعدم المع فان خصوصية الفاعلية في جانب
العدم غير معلوم سابقا ولا يخفى انه لا يتوجه هذا الايراد على توجيه الشارح لعدم دلالته
على ان علة الوجود هي علة العدم كما بينا هنا اى الفاعلية الموجبة لا مطلق
الفاعلية اراد بالفاعلية الموجبة الفاعلية بالاستقلال وفائدة التقييد ان
الدليل المعقول عليه في اثبات ان فاعل العدم لا يجوز ان يكون هو الوجود وهو الدليل
الثاني الذي ذكره الشارح بقوله لو لم يكن مع الوجودي وجوديا لكان عدميا آه
لان الدليل الاول مبني على مقدمة لم تثبت بل لم يصح وهي ان عدم العدم عين الوجود
وذلك لان الحق ان عدم العدم غير الوجود ولان تعلقه موقوف على تعقل العدم
بخلاف الوجود وهو انما يدل على ان الوجود ليس فاعلا مستقلا للعدم لا انه ليس علة

فاعليه مطلقا لان المحذور فيه هو توارد العلتين المستقلتين اي عدم تلك الملكة
العدم المفروض معلولا والامر الوجودي المفروض علة والحاصل ان الدليل لم يدل
على ان الوجود لا يكون فاعلا مطلقا للعدم حتى يحصر فاعلية الامر العدمي مطلقا في
العدم بل انما الدال ان للفاعل المستقل للعدم لا يكون الا عدما لانا
نقول الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمي آه فيه بحث لان اراد
انه يستلزم كون عدم الواجب علة بالفعل وفي نفس الامر لموجودي فمعلوم انه لا يكون
كذلك الا اذا كان العدم الواجب تحقق في نفس وان اراد بالعلية صحة الاستتباع بمعنى
انه لو عدم الواجب لزم ترتب الوجودي المفروض عليه فنقول عدم الواجب ممتنع لذاته
فلا يلزم من استلزامه محالا لاخر هو ترتب الوجودي عليه واستتباعه له فتامل فالملكة
المذكورة يكون معلولة لا وجود لكونها وجودية فيه بحث اذ يجوز ان يكون علة عدمية
لا وجودية كما فرض ان يكون العدمي الذي فرض كونه معلولا للوجود وعدم العدم بناء
على ان عدم العدم هو العدم لا نفس الوجود على ما هو التحقيق وقع علة لملكة هي العدم
وهو عدم ذلك الوجودي الذي فرض كونه علة للعدم المفروض فلا يلزم توارد العلتين
المستقلتين مثلا لو استند عدم عدم ب الى وجود آ فاستند ملكة وهي عدم ب
الى عدم آ لا الى تكثره فلا تعدد في علة عدم عدم ب او علة الامرين استند عدم تلك
الملكة وهو عدم العدم الى وجود الامر وهو وجود آ وهو عين سقط المفض والحق
انه اذا كان عدم ب مستندا الى عدم آ فنقول على ان عدم المع مستند الى عدم علته
او عدم عدم ب مستند الى عدم عدم آ وقد فرض انه نفس وجود آ فتوارد علتان اي وجود
عدم علته على معلول واحد هو عدم عدم ب فافهم ذلك وقس عليه نظايره وانه اذا
وجد شيء علة لوجود آخر كان عدمه علة لعدمه على ما مر اتفاقا بارزيا والعدم في جانب المع

بارزا والعدم في جانب العلة في جميع المراتب الغير المتناهية بمعنى لا يتوقف فلا يلزم ان
يستند العدم الا الى العدم وقع فالمراد بالوجودي نقيض ما هو عليه للعدمي وما ملكته
متعلق العدم وان كان عدما ايضا والاصوب ان يطرح من البين ذكر كون ملكته معلولة
لامر وجودي ويقال لو كان وجود علة لعدم كان لملكته علة لا محالة وعدمها علة لعدم تلك
الملكة بناء على ان عدم العدم علة لعدم المع فلو كان هذا الوجود ايضا علة لزم
التوارد ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف
آه المعلوم قطعا هو ان في حال عدم العلة المستقلة للملكة يتحقق عدم تلك الملكة
ولم يوجد ذلك الامر الوجودي المفروض انه علة لهذا العدم وهذا لا يدل على ان
ذلك الوجودي ليس علة اصلا بل يجوز ان يكون ذلك من جهة ان الامر ايضا علة مستقلة
كما في اعدام اجزاء المركب بل نقول نعلم ان ذلك الوجودي المفروض انه علة للعدم
المفروض كان في وقوعه ولم يتحقق عدم العلة المستقلة فتامل الله وبهذا
ذلك امتناع اتصاف الواجب فيه بحث لان بناء امتناع اتصاف الواجب بصفات
حقيقية زايدة عليه وانه على هذه القاعدة واثباته بها وهي ان البسيط الحقيقي الذي
لا تعدد فيه اصلا اي بالاعتبار الذات ولا باعتبار الصفة لا يكون مصدرا لاثر
وقابلا له موقوف على ان اثبات الواجب بسيط حقيقي لا تعدد فيه اصلا لا باعتبار
الذات ولا باعتبار الصفة موقوف على نفي الصفة الزايدة ضرورة توقف
اثبات الكل على اثبات الجزء لو نزلنا عن هذا المقام فنقول اذا ثبت ان البسيط
الحقيقي في بيان الواجب ثم تقدم ثبت امتناع اتصافه بصفة زايدة حقيقية
من دون الاحتياج الى التمسك بالقاعدة المذكورة ويمكن ان يجاب بان المراد بالبسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه تعددا مؤثرا في صحة اجتماع وصف الفاعلية والقابلية

وقد يقول لو كان للواجب صفة حقيقية زائدة على ذاته فلا يخلو اما ان يكون هناك
صفة اخرى حقيقية زائدة فالواجب تع بسيط حقيقي بالمعنى المذكور اذ ليس فيه
تعدد مؤثر في صحة كونه فاعلا وقابلا بالنسبة الى تلك الصفة ضرورة امتناع
كونه فاعلا لتلك الصفة من حيث لذاته وقابلا لها من حيث تلك الصفة او بالعكس
او يكون هناك صفة زائدة اخرى يكون فاعلية او قابلية تع باعتبار هذه الصفة
فينتقل الكلام اليها فان الواجب تع بالنسبة اليها ايضا فاعل وقابل وان لم
يكن فيه تع تعدد لصحة فاعلا وقابلا بالبسيط اليها فيكون البسيط الحقيقي بالمعنى
المذكور فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد وان كان لها مدخلية الصفة الاولى
فذار او باخرى وهكذا فيلزم التسلسل وكلاهما محال لان ينتهي الى صفة يكون الواجب فاعلا
وقابلا لها من جهة واحدة وهو البسيط الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا فيثبت امتناع
اتصافه تع بالصفة الزائدة الحقيقية بتلك القاعدة من غير لزوم دور فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هناك صفة زائدة يكون الواجب تعالى فاعلا وقابلا لها من
جهتين مختلفتين ولا يكون هاتان الجهتان حقيقيتين وثبوت الجهات الاعتبارية
في الواجب مما لا سبيل الى انكاره قلت فيلزم احتياج الواجب في صفاته الحقيقية
الى الجهات الاعتبارية لا يقال الدليل الدال على امتناع اتصافه تع بالصفات
الحقيقية الزائدة دل على امتناع اتصافه بالجهات والاعتبارات وذلك لانه
لو اتصف الواجب تع بجهة اعتبارية فلا شك ان الواجب قابل لها وفاعل لها
ضرورة ان لها نوع تحقق فاعتبار هذا التحقق يتحقق فاعلية وقابلية تع بالنسبة
لانا نقول لعل فاعلية وقابلية تع بالنسبة اليها لجهات اعتبارية اخرى وهكذا ولا
يلزم التسلسل المحال فعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية اه

حاصلا اختيار الشق الاول وهو ان المراد بالفاعل والقابل الفاعل والقابل
بالفعل وبيان الفرق كما ان الجواب المذكور في الشرح اختيار للشق الثاني وهو ان
المراد الفاعل والقابل وحدهما وبيان الفرق واما اقول الكلام بعد محل نظر اما
بالنقض فبان يقال لو تم ما ذكره من الدليل لزم التنافي والتقابل بين كل صفتين
متنافيتين كالبياض والحركة مثلا بان يقال لا يجوز ان يتصف شيء واحد بالبياض
والحركة من جهة واحدة وذلك لتنافي لازميهما اعني وجوب تفريق البصر اللازم
للبياض وعدم وجوب التفريق بل امتناع التفريق اللازم للحركة ولا شك في بطلانه بالعقل
واما بالحل فهو ان يقال ان الوجوب اللازم للفاعلية هو الوجوب بالغير لان وجوب
تحقق الشيء انما هو بالنظر الى الفاعل مع وصف الفاعلية والامكان اللازم
للقابلية انما هو الامكان بالقياس الى الغير وحاصله عدم وجوب الشيء بالنظر
القابل مع وصف القابلية ولا منافاة بين الوجوب بالغير والامكان بالقياس
الى الغير اذا تعدد الغير كيف وقد اجتمعا في جميع الممكنات فان كل ممكن واجب
بالنظر الى علته المستقلة ممكن اي غير واجب ولا ممتنع بالنظر الى غير علته المستقلة
بل الامكان بالقياس الى الغير والوجوب الذاتي ايضا اجتمعا كما قرره الشي
الامكان بالغير نعم لو اتحد الغير لا يجوز للاجتماع وكذا لو تعدد الغير واقتضى احدهما
الوجوب بالنظر اليه والاخر عدم الوجوب اي الامكان بالنظر اليه بعينه
اقول الفاعلية والقابلية امران مختلفان اه قد مر الكلام فيه وهو منع استلزام
الاختلاف والتنافي بين اللازمين للتنافي بين الملزومين بالذات على ان
تحقق الاختلاف بين اللازمين قد عرفت حاله هذا ما يرد الآن على اصل الدليل
تنافي اللوازم لا يدل على تنافي الملزومات فان تفريق البصر لازم للشا [illegible]

تو نيفا البصر لازم للحركة ولا يلزم التنافي بين الباصر والحركة لانا نقول اللوازم قد
يكون جملة وقد يكون التقابلية وتنافي اللوازم في الصورة الاولى غير مستلزم
تنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات في محل وصدقها عليه لا يقتضي
صدق اللوازم وحملها على ذلك المحل فان صدق الباصر والحركة على الجسم لا
يستلزم حمل التفريق وعدمه على الجسم واما في الصورة الثانية فلا شك في استلزام
تنافي اللوازم تنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات في الواقع يستلزم
اجتماع اللوازم فيه وصدق المقدمات في نفس الامر يستلزم صدق التوالي فيها
وما نحن فيه من هذا القبيل ، وذلك لانه اذا صدق ان مثلا فاعل لب وجب وجود ب
عنده واذا صدق ان آ قابل لب امكن وجود ب عنده وبوجه اظهر وهو ان تنافي
اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اذا كان اجتماعها في محل مستلزما لاجتماع
اللوازم في محل كما فيما نحن فيه فان اجتماع الفاعلية والقابلية في محل واحد بالنسبة
الى شيء واحد يستلزم اجتماع الوجوب والامكان في هذا الشيء واذا لم يكن اجتماعها
في محل مستلزما لاجتماع اللوازم في محل فلا يستلزم تنافي اللوازم تنافي الملزومات
كالمثال المذكور   وليس مراده اي ما لقائه اي لا جماعته   وكيف يصح
يلزم ان يكون ذلك الشخص الممتنع علة لنفسه فيه نظر لان بالله حمل كلام المصنف لما يبادي
عليه عبارته على ان العلة حقيقة هي المهية والمع هو الشخص من حيث هو تشخص
فلا يلزم عليه الشيء لنفسه الحاصل ان الله جعل المهية والواسطة في عروض العلية
للاشخاص وقد جعلها الشيخ واسطة في ثبوت العلية للافراد حقيقة وبالذات والبعض
انه جعل الممتنع شخصا معينا فعلى تقدير جعله المهية واسطة في ثبوت العلية للاشخاص
التي ما عدا هذا الشخص يلزم عليه ما عداه له لا عليه نفسه لم لم يجعل المهية علة انها مستقلة

المورد حتى
في كونها واسطة في العلية لهذه الافراد الآخر حتى يلزم تحققها في هذا الفرد
انه مع فيلزم علية لنفسه بل المهية مع خصوصيات تلك الافراد ولعلها علة وواسطة
في الثبوت وعلى التقادير لا يلزم على انه علية الشيء لنفسه بناء على ما حمله وجه
يتوجه المناقشة في توقف العقل على التصور الجزئي يمكن ان يناقش ايضا بان التصور
الكلي وان كان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية لكنه يجوز ان لا يقوى الآليات
والقوى الا على فعل جزئي معين ولا يقتضي الا اياه فان قيل على قوله يستحيل ان
يقتضي امرا غير قار آه ان اراد بالامر الغير القار الحركة بمعنى التوسط فيرد عليه
ان الحركة بمعنى التوسط امر قار في نفسها وان اراد الحركة بمعنى القطع فيرد عليه انها غير
موجودة في الخارج وانما وجودها في الخيال كما تقرر في موضعه وظ انه يجب وجودها
في الخيال قارا مجتمع الاجزاء فالجواب انا نختار الشق الثاني ونقول المراد بعدم
كونها قارا الآخر ان اجزاءها لا يجتمع في الحدوث لا انها لا يجتمع في الوجود مطلقا لا
شك في كونها غير قار الاجزاء بهذا المعنى كيف واجزاؤها يحدث في الخيال متعاقبة
والمقصود هو الاحتياج الى الارادة الجزئية يحصل بهذا القدر ضرورة ان العلية
التامة للشيء الغير القار بهذا المعنى لا بد ان يشتمل على غير قار نعم يمكن منع كون الارادة
الكلية مطلقا قارا البتة فانه كما يجوز حدوث ارادة جزئية في الحدوث كذلك يجوز
حدوث ارادة كلية في العقل بطريق التعاقب تامل   واعلم ان مغايرة الشوق لما
آه لا يخفى ان شرب الدواء يتحقق فيه الاجماع ولا يتحقق فيه الميل الجبلي اصلا فاذا
كان الاجماع عبارة عن الشوق في المستند فلا يصح تفسير الشوق بالميل الجبلي بل ينبغي
تفسيره بمطلق الميل سواء كان جبليا او ما بعد الروية في العقل المذكور بحيث يشمل
المستند التابع لمجرد تبع القوة الجبلية ثم لا يخفى انه لو كان الشوق عبارة عن

المثل الضعيف فلا يكون مجامعا للفعل لان الفعل لا بد ان يلي الميل المسند المسمى بالاجماع والمثل الشديد لا يجامع الضعيف اذ الكان المثلان من جنس واحد كما هو المعروض فكذا العقل المقارن له فبعد ادة من مبادي الافعال الاختيارية بناء على انه من المعدات ثم لا يخفى انه قد يحدث المثل الشديد المفضي الى صدور الفعل من غير ان يكون او لا مثل ضعيف فصار مستندا في تحقق الاجماع بدون السوق واعلم ان اشتداد المثل ووصوله الى حد الاجماع المترتب عليه الفعل يختلف باختلاف الافعال وبما يشهد المثل في نفسه ولا يترتب عليه الافعال القوية لانه لم يكن شديدا بالنسبة الى هذه الافعال وربما يكون المثل ضعيفا في نفسه ويترتب عليه الافعال السهلة الحصول لانه شديد بالنسبة الى تلك الافعال بل قد يختلف بالنسبة الى فعل واحد من حالين كما يجد من انفسنا يرد عليه ان شيئا من المثل المذكور آه اي الميل التام المودي الى الفعل واراد بقوله لم يكن عنه مانع انه لم يكن هناك مانع باعتقاده وقوله لا يتوجه على لزوم التسمية وهو السند الثاني فيكون ابطالا للسند الاخص لوجود السند الاخر الذي ذكره اولا وهذه الطريقة وان كانت منتجة لكن قد يصدر عن المصنفين بناء على ان المقصود منه محض ابطال السند من غير ان يحصل ابطال السند وسيلة الى دفع المنع نعم لو قصد بابطال السند الاخص دفع المنع لم يجز اصلا على ما ذكره الشارح وهو مجرد ان القول بان جبا ويها اربعة بناء على الفلب ان الكان تقييد الغالبة في الشرح بناء على انه قد يخلو الفعل الاختياري عن السوق ونفي الى نسبة بناء على انه قد يخلو الفعل الاختياري عن الارادة ولما كان الكلام المصدر بلما يتحال ابطالا للسند الاختياري او رد المنع الضمني في جوابه بقوله على تقدير التسليم كانه قال لا نم ان الفعل الا قد يترتب على السوق بدون الارادة كيف والارادة معه بالاجماع الذي يليه

الشر

يليه العقل دائرا او بالروية العكر الذي عد من خواص الانسان وهو حركة النفس في المعقولات ولهذا انتفاه عن الحيوانات العجم وبازائها التخيل وهو الحركة في المحسوسات المحوية وفي كون الروية اختيارية نظر لانها لو كانت اختيارية لكانت مسبوقة بميل وروية اخرى وهكذا حتى يلزم التسلسل في الروية بل في المثل ايضا اذ لا شك في تحقق ترتب ما بين الميول المقارنة للرويات المترتبة فان قيل ان الفعل الاختياري قد يترتب على السوق بدون الروية قلنا على تقدير التسليم يحتاج الروية الى سوق اليها نعم بالوجدان انتفاؤه وقوله كما اعترف به اي انه كما هو الظاهر وانت خبير بان الشارح انما اعترف بان الفعل الاختياري قد يخلو عن السوق لانه قد يخلو عن الارادة وقوله بل نقول اضراب عن الكلام السابق وملخصه في الحاشية بقوله وتلخيص سند المنع آه ويرد على قوله لا يقال لم يفسر الشارح الارادة آه ان المسلم انه يتحقق دائما مثل يليه الفعل واما انه يتاخر عن السوق فغير مسلم لم لا يجوز ان يكون ذلك الميل في صورة تحقق السوق لا يكون الا نفس السوق الذي هو المثل الجبلي وعند عدم تحقق السوق يكون ميلا غير جبلي فدائما لا يتحقق الا مثل واحد ولا يتحقق الميلان اصلا فكيف يعقل ان الغالب تحققهما معا وهذه الاكثرية اشارة الى ان الافعال التابعة للسوق الغريزي اكثر من الافعال المخالفة لها دائرا او بالغاية الموافقة للعادات والرسوم بين ارباب الدنيا لا المعتاد للنفس لانها ما يتبعها السوق لان النفس الى المالوف المعتاد وان كان في نفسه ليس مما يقبله الطبع السليم سياق ونسبة التشويق الى الافعال لقوله الافعال التي هي مشوقة مع تاخر الافعال عن السوق باعتبار تصورها لا على سبيل التعلق ولا على سبيل التخييل فيه نظر اذ لا شك انه كثيرا ما يتعلق التصور الكلي بقطع مسافة طويلة ويحدث منه الارادة

الكلية وبنا بعض السايل على هذه الصورة والمجيب سلم منه ان كثيرا ما يصدر الحركة عن التصور الكلي والارادة الكلية لكنه لا يكفي بل لا بد من التصور الجزئي والارادة السابقة لما مضى
ولم يصرح المجيب لان السايل توقف قطع المسافة على تصور الكل حتى يرد عليه انه خلاف
الواقع ولو سلم ان الفعل الجزئي لا يصدر عن التصور الكلي اصلا فلا يرد على المجيب شي
لان هذا ما اخذه السايل ولعل المجيب اخذه على سبيل ارخاء العنان الكتيب السايل
هذا وما ذكرته من دفع الاخير لا يتم لان توقف قطع المسافة على تعلق التصور الكلي ودفعه
ببعض من المسافة منقسمة الى اجزاء يتعلق بها التصورات والارادات الجزئية خلاف
الواقع بل الظاهر انه يكفي تلك التصورات والارادات الجزئية المتعلقة بالاجزاء على
التدريج في هذا التردد يحصل لك ان اختيار الشق الثاني ونقول المراد بالسابق في
قوله وان السابق علة للاحق هو السابق سبقا زمانيا بانفصال التقابل بين النقيضين
ثم يتم المراد من العبارة بنا على ان ما ذكره صريحا في مقابل الشق الاول هو
العلية بلا سبق فيعود الكلام ثم ان العارض الغير القار هذا الكلام منظاير
ايرادا آخر على المجيب وحاصله ان بما ذكرت وان اندفع البعض بالحركة في المسافة
على القاعدة القايلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين
لكن يرد ايراد آخر وهو ان الدليل الدال على ان الفعل الجزئي لا بد فيه من تصور
وارادة جزئيتين وهو ان الغير القار لا بد ان يستند الى امر غير قار يدل على
تصور المسافة اجمالا اي تصورها دفعة لا يكفي في صدور الحركة على المسافة لا من
جهة ان تلك الحركة فعل جزئي يصدر بالاختيار دون تصورها وارادتها الجزئيتين
بل من جهة ان هنا امرا غير قار وهو عارض تلك الحركة وعلة غير القار لا بد ان
يكون غير قار فلا بد هنا من امر غير قار ولا يكون ذلك الا التصورات متعلقة متعددة

بالاجزاء

٢٤٨

بالاجزاء المسافة وحدوده وهو الارادات كذلك مع انا نعلم لم يتصور اجزاء المسافة ولا
حدوده الغير المتناهية بل يكفي لنا التصور الكلي اجمالا فلا يندفع الاشكال فتامل
فان الارادة الكلية نسبتها الى كل نقطة من الحركة نسبة واحدة لا تقابل
ان يقول في هذا المقام نظر من وجوه منها انه لم لا يجوز ان يكون الارادة الكلية مع القرب
والبعد علة متحركة الجزئية كما في الحركات الطبيعية والقرب والبعد او نحوه على
ما ذكره ومنها انه يجوز ان يكون العلة هي الارادة بسبب حركة ما قبلها على ان يكون
تلك الحركة معدة لها بان يكون كل سابق علة معدة للاحق وليس للحركة جزء اول
حتى ينتقل الكلام الى علية على ما يجيء وكل الحركة قبله لنه من علل اجزائها وسيجي لهذا
زيادة توضيح ومنها انه لم لا يجوز ان يكون للارادة الكلية خصوصية بالنسبة
الى نقطة معين فيكون الامر المتجدد وهو الارادات العقلية المنطبقة على الحركات
الجزئية المعروضة الواقعة على اجزاء المسافة وكان كل ارادة عقلية خصوصية لها
بالجزء من الحركة والمسافة الواقعة باز آئهما بان يكون تلك الارادة وان كانت
كلية لكن ينحصر نوعها في فرد جزئي هو ذلك الفرد الواقع ويرد على قوله وان كان
ارادة ما يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو يثبت الذي يريده ان ما ثبت ان يكون
هناك تصورات متجددة واما انها جزئية فغير ثابت لجواز ان يكون كليات منحصرة
في افراده المعينة الواقعة ولو ثبت هذا الكفي في اثبات المطلوب هو الاحتياج الى القوة
الآتوة جسمانية من غير حاجة الى باقي المقدمات والمناقشة التي اشار اليها
يمكن حملها على كل واحد مما ذكرنا وقد يكون كلاما محققا راجعا الى ما استلفناه
لكن لا يمكن حمل كلام القايل على هذا اذ يصير العدول عن الحركة الطبيعية بلا
المتوسطية والقول بان الثانية موجودة في الخارج دون الاول لغوا في الجواب

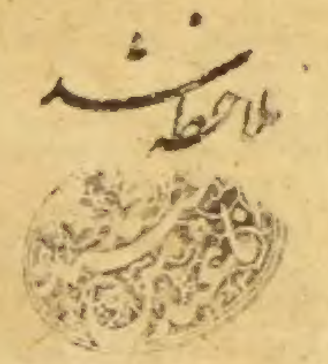
[illegible]

واجاب عنه المصنف فی شرح الاشارات اراد انه یستنبط من کلام المصنف فی شرح الاشارات جواباً للایراد المذکور لا انه عینه کیف وکلام المصنف فی حرکات الجسم وکلام المعترض فی الحرکات المتخیلة اما اولاً فلان قوله ارادة الایجاد لا یتعلق بالموجود وتتم هذا المنع غیر موجه بحسب الاداب لان المجیب کان فی مقام دفع النقض وهو بالمنع والتجویز لا بطریق الدعوی والاستدلال ولهذا قال بل یکفیه جواز التقدم لکنه حمل کلام علی الدعوی علی ما هو الظاهر من کلام المصنف واعرض عن الحمل المذکور بانه لا یحتاج فی الجواب المذکور الی دعوی امتناع الاجتماع حتی یتوجه المنع بل یکفیه جواز التقدم فیحمل کلامه علیه حتی یندفع المنع الذی اوردنا وحمل المذکور فی صورة الدعوی علی انه سند مذکور بعبارة فیها مبالغة علی ما هو المشهور فلا بد من ارادة جزئیة مستمرة علی سبیل التعاقب فیه بحث لان استمرار الارادة الجزئیة علی سبیل التعاقب لا یستلزم صدور الحرکة الجزئیة المستمرة لجواز ان یکون استمرار الحرکة من جهة استمرار القرب والبعد المتجدد علی ما مر وایضاً یجوز ان یکون تجدد الحرکة واستمرارها من جهة ان کل قطعة سابقة معدة للاحقة وهکذا لیس لها اول حقیقة وان نقل الکلام الی علة کل الحرکة من حیث هی مرکبة من علل اجزائها علی ما مر انفاً علی ان هذا الایراد مشترک الورود وهو هذا الوجه والوجه الذی ذکره من شان تلک الحرکة والارادة فی العلیة اوضح یلزم ان یکون کل الحرکة مستنداً الی کل الارادة وبالعکس فتامل وایضاً نقول فی الارادة مثل ذلک بان یکون کل قطعة منها مسبوقة بسابقة منها لا من الحرکة والحق فی الجواب ان یقال ما ذکره کلام علی السند الاخص وایراد علی المانع بتعیین السند بانه یجوز ان یکون بوجه آخر ولا یجب علیک حاله مع ان المتحرک علی الاستقامة اذا راجع وجدانه علم ان





حاله فی زمان الحرکة علی ما ذکره المجیب وان کان یجوز ان یکون بوجه آخر وبهذا ظهر ان الموجود انما هو الحرکة الواحدة المتصلة وکذا الارادة الواحدة المتصلة فیکون کل جزء من الحرکة مستنداً الی جزء من الارادة وکل جزء من الارادة مستنداً الی جزء من الحرکة فاسد اذ لیس شیء من السلسلتین اجزاء موجودة بالفعل لیحتاج الی علة کذلک والصواب ان ما ذکره انما هو فیما اذا کانت حرکات متعددة وارادات کذلک واما اذا کانت هناک حرکة واحدة متصلة کذلک فالحق ان العلیة لیست الا من جهة الارادة فینتقل الکلام الی علة الارادة الغیر القارة فان قلت انها تحیل غیر قار فینتقل الکلام الیه وان علة الغیر القارة ما دام قاراً والا تسلسل ولم یندفع بما ذکره فتامل جداً فان المیل الطبیعی سببه تحیث القرب من الحیز الطبیعی فیه نظر لان الاشتداد انما هو بطول الحرکة کما یظهر بسقوط حجر من مکان مرتفع جداً ومن مکان منخفض حیث یکون فی الاول حین القرب من الارض اشد کیراً من الثانی حین هذا القرب فیضح ان الاشتداد لیس للقرب من الحیز الطبیعی والا لم یختلف الحال اللهم الا ان یقال المراد ان القرب سبب للاشتداد فی الحرکة الطبیعیة ولا ینافی ذلک کون الطول ایضاً سبباً وقد یمنع من تحرک بین الطرفین متساویین فی التنقل احدهما من مکان مرتفع جداً والثانی من مکان منخفض جداً انا ما فیین متساویین ان یکون الحرکة فی الثانی اشد من الحرکة فی الاول



١٢٩٢



